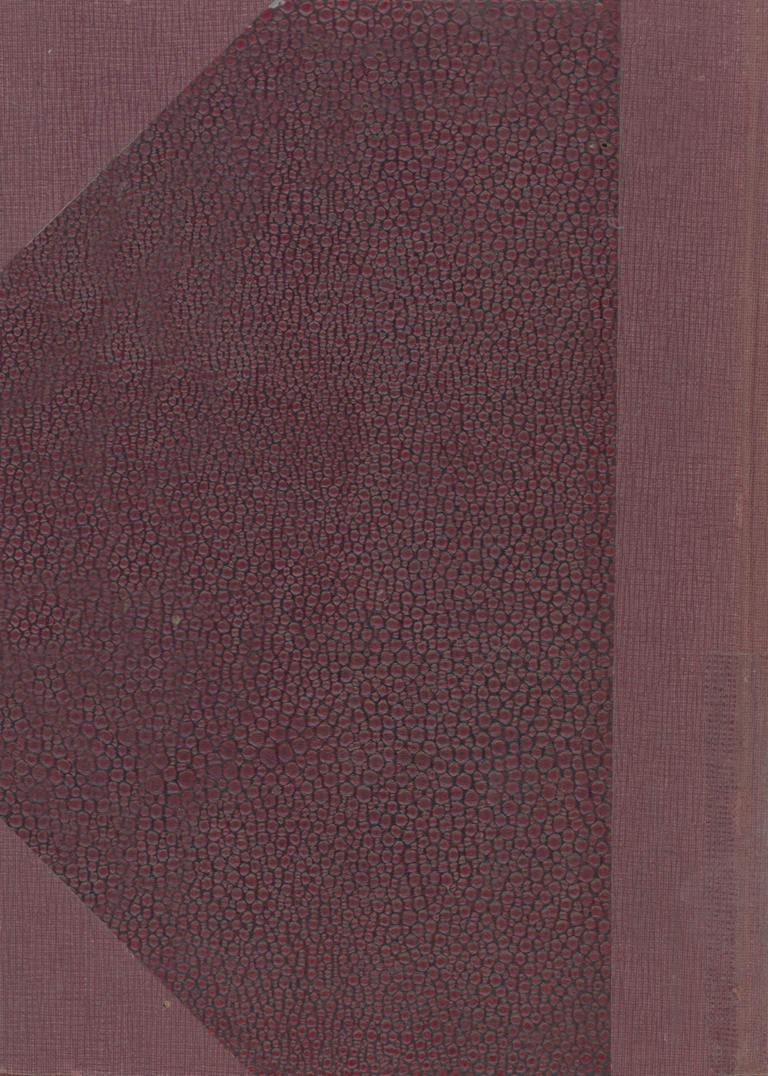




التصوف الإسلامي العربي

بحث في تطور الفكر العربي

محمد طه الحاجري

تأليف

عبد اللطيف الطيباوي

بالجامعة الامريكية ببيروت

١٩٢٨

التزمت طبعه ونشره

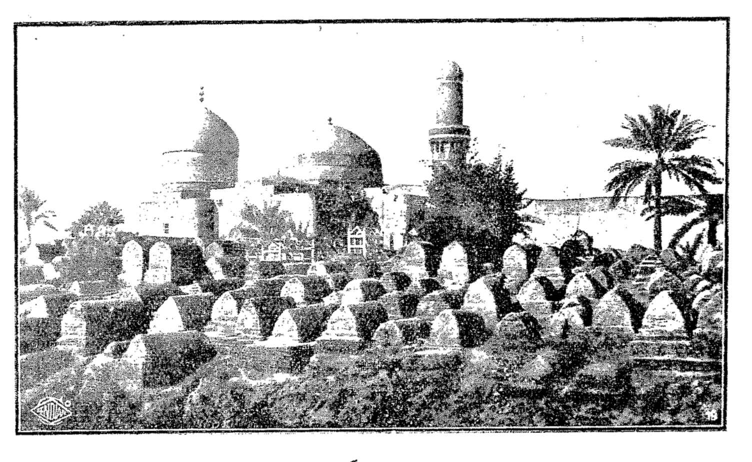
دار العصور للطبع والنشر بمصر

شارع اسماعيل الفلكي رقم ٧ بالقاهرة

اهداء الكتاب



الى
الاستاذ رينولد نيكلسون (كامبردج)   (امام ص ٣)



قبر معروف الكرخي في بغداد

(امام ص ٢٠)

مقدمة المؤلف

موضوع التصوف قديم فى اللغة العربية ، والتواليف في ذلك جمة ، جلها نتيجة ابحاث المتصوفة انفسهم فى أزمان مختلفة . وهذه التواليف ، شأن جميع المؤلفات العربية القديمة في تاريخ الاسلام والادب العربى ، ينقصها الدرس والتمحيص والبحث الدقيق على أساليب علمية لاشك فى صحتها .

وقد عمد جمهور من المستشرقين ، سنأتى على ذكر اسمائهم حين نعرض لشرح أفكارهم أو لانتقاد أبحاثهم فى خاتمة الكتاب ، الى هذه المؤلفات فأوسعوها درساً ، وقتلوها بحثا . وكانت نتيجة درسهم المتواصل مايراه كل من تذوق شيئاً من آداب اللغات الغربية . . .

ولما كنا على أبواب نهضة عتيدة في العلم والتهذيب ، كما نحن على أبواب نهضات أخرى ، يقول كثيرن منا بضرورة متابعتها اذا كنا نرغب في مجاراة الامم الحية فى مضمار هذه الحياة لنقوم بما خلقنا له — ولما كنا نعتقد أن درس أمثال هذه المواضيع مما يساعدنا على متابعة السير فى سبيل الوصول الى هذا الهدف : عقدنا النية

على وضع هذا « الكتيب » في تاريخ التصوف وفلسفته بعد أن راجعنا كثيرا من المراجع الغربية والعربية. فاستخلصنا من كل ذلك بعد مجهود شاق ، ما نقدمه لابناء أمتنا العربية على استحياء شاعرين بالعجز ، مقرين بالتقصير.

ولا غاية لنا من كل هذا سوى الحقيقة المجردة ننشدها أنى وجدت ، ولا نقصد انتصاراً لفريق دون فريق ، أو تشيعاً لمذهب دون مذهب . وقد نكون مخطئين فى طريقة الوصول الى هذا الغرض فما العصمة الا لله .

لذلك فنحن نرحب بكل انتقاد أو اصلاح ؛ من شأنه أن يعلى كلمة الحق و يقرر الصواب . ونطالب من الباحثين والعلماء أن لا يبخلوا علينا بما يعن لهم فى هذا الموضوع لأن هذا البحث وطريقته جديدة عندنا . .

أما ما يتناوله بحثنا فى الفصول التابعة : فالتصوف ، ثم تاريخه منذ نشوئه الى أن تأسس كنظام دائم فى الاسلام ، وعقائده وفلسفته وقد قفينا على ذلك بنبذ عامة فى الشخصيات البارزة شارحين فلسفة الرجال الصوفية ضاربين صفحاً عما يخرج عن هذه الدائرة لاعتقادنا بضرورة حصر الموضوع خشية تشعب الجهود . وعلينا ان نعترف بأننا لم نتعرض للتصوف فى الآداب التركية والفارسية ؛ وفيها شىء

كثير ـ خلا ما كتبناه عن جلال الدين الرومي المشهور . فالكتيب اذن في التصوف العربي ولا يدعى مؤلفه التعجم . واذاقلنا «العربي» عنينا ذلك الذى قام في جو ثقافة عربية ومدنية اسلامية ، فلقد كان غير واحد من المتصوفة غريبا عن العرب في أصله . بيد أنه كان مسلما في عقيدته عربيا في لهجته وأسلوب تفكيره .

وقد عمدنا ـ للتوصل الى ذلك الهدف ـ فأخذنا نتيجة ابحاث المستشرقين المدعمة بشواهد من الآداب الصوفية ، وغربلناها وقارناها بما رأيناه ووقفنا عليه في دراستنا المراجع العربية : ثم استخلصنا الخطأ من الصواب ؛ كما كان يبدو لنا ، وقدمناه في هذه الفصول . . . ونكرر القول هنا أيضا أننا نتوجس من الشطط خيفة ، وما الحقيقة الا بنت البحث النزيه .

ورغما عما تكبدنا في سبيل هذا الكتيب من المشاق ، وبذلنا من الجهود ـ فانه لايزال ناقصا يحتاج الى إتمام وتعديل . ونتمنى أن نكون قد قمنا ببعض ما يجب علينا من وضع « مقدمة » في هذا البحث يقوم بتتميمها من يهمه درس هذه الموضوعات الفكرية الفلسفية ، ناهيك بالتاريخيـة . ولهذا فقد جئنا بجميع المصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها حثاً لمن يود التوسع وتسهيلا على النقدة .

ولقد راعينا فى شرح النظريات الفلسفية السهولة والايجاز ، وابتعدنا جهد المستطاع عن الخوض فى غوامض نظريات المتصوفة وشطحاتهم . اذ اننا نرى ان الكتابة للقارىء العادى كالكتابة للاخصائيين ، كلاهما ضروريان فى بيئتنا هذه التى لم يعم العلم جميع نواحيها بعد .



النهضة الفكرية

مرمى هذه الكلمة شرح الجو الفكرى العلمى الذى نشأت فيه فكرة التصوف وترعرعت . ولذلك أخذنا هذه التقدمة عن الاساتذة « نيكلسون » و « أوليرى » مختصرة من كتاب الأول « تاريخ العرب الادبى » ومن كتاب الثانى « الفكر العربى ومكانته فى التاريخ » لتوضيح الحالة الفكرية الفلسفية التى بنيت عليها نهضات العرب فى عالم الفكر والعلم .

وغير خاف أن المدنية ليست تراثاً خاصاً بأمة دون أمة . فما المدنية فى شرعنا الا نتاج صالح للعقل الانسانى يبعث النور والهدى ويشترك فى حشده جميع الناس في كل عصر ومقر . ما هى مدنيتنا الحاضرة هذه ؟ هي ليست سوى بنيان شامخ شيد على أساس وضعته كل الأمم القديمة من مصريين وأشوريين ويونان ورومان وعرب . . . الخ : ما هى قيمة هذه المدنية ؟ بل كيف يكون حالها لو لم يكتشف الشرق الدولاب ويبتكر أهله حروف الهجاء ؟

أجل هذا أمر لا جدال فيه ولا بحث لان طبائع العمران

ودواعى الاجتماع تتطلب الامتزاج والتبادل . فما من أمة درجت على هذا السيار وبقيت مدة منعزلة عن العالم لا تأخذ عنه ولا يأخذ عنها . وقد كان يمكن للعرب فى شبه جزيرتهم القاحلة أن يظلوا في معزل عن الأمم لو لم تكن بلادهم طريق التجارة ومطمع أنظار الأمم الفاتحة منذ القرون الخوالى . وقد كان يمكن للمدنية العربية ان تتمركز وتتكون دون أن تستعين بغيرها لو لم يقم الاسلام . حقا قد كان يمكن للعرب أن يكونوا مدنية — لا نقول أنها بتمامها عربية بل جلها عربى — لو كان فى امكانهم الانزواء والحيلولة دون العناصر الاجنبية من التسرب اليهم فى عصورهم الأولى أيام كانوا يتخبطون فى دياجير الظلمة والبداوة .

ولكن شيئاً من ذلك لم يكن مستطاعاً .

فمشعال المدنية الذى ظل يشتد اتقاده حدة ولهيبه ازدياداً منذ بزوغ شمس المدنيات الاولى فى العالم فأنارت أشعة الفكر الانسانى ارجاء المعمور — هذا المشعال تسلمه اليونان فزادوه التهابا على التهاب وقدموه للعرب ليقوموا بقسطهم من الخدمة العامة . وهنا نقطة البحث . المدنية لا تورث وراثة طبيعية فسيولوجية من السابق الى اللاحق وانما تورث بالاحتكاك والتقليد والتربية وضرورات العمران وهكذا فقد قيض الله للعرب بعد مبعث الرسول سوانح اغتنموها

للاحتكاك بمدنية اليونان والاقتباس منها . نقول هذا ونحن على يقين من أن ذلك الوسط الذى نشأ فيه التصوف وغيره من الحركات الفلسفية المدنية فى الاسلام مزيج من جميع العناصر فيه الهندى والفارسى والمصرى والاغريقى، ولكننا نميل الى الاعتقاد لما سنوضحه من الاسباب بأن الثقافة الاغريقية هى التى كانت شديدة الاثر فى تكييف مجرى تلك النهضات

وجملة القول أن الثقافة اليونانية كانت هى السائدة فى بيئة شرقنا هذا منذ فتوح الاسكندر وظلت تتقدم مع الزمن ويضاف اليها عوامل تختلف باختلاف الازمان والدوافع . اختلطت بالفلسفة الهندية والفارسية والمصرية ولكنها ظلت هى الظاهرة المسيطرة — الى أن جاء المسلمون الذين نشطوا بعد تأثيل الملك الى اقتباس مدنية من سبقهم فوجدوها متيسرة . وقد ساعدهم على تفهيم ذلك النساطرة واليعاقبة واتباع زرادشت من الفرس والصابئون فى حران وأخيراً اليهود.

فى هذا الجو الفكرى الفلسفى قامت نهضات العرب الفكرية فى أخريات بنى أمية وفى عصر النهضة الذهبى في دور بنى العباس وكانت تلك النهضات متعددة المجارى مختلفة النزعة ... وكانت الفلسفة الصوفية إحدى تلك النزعات، وقد تأثرت كما تأثر غيرها بهذه العوامل . سنة الله في خلقه .

وأما مدرسة حران التى عززها الصابئون فقد كانت مركزاً آخر لهذه الثقافة . ولو أن تأثيرها جاء متأخراً . وقد أخذ هؤلاء بترجمة الكتب اليونانية الى السريانية . ومن هذه ترجمت علوم اليونان الى اللغة العربية . وكانوا وثنيين لكنهم أحبوا التستر وراء اسم « الصابئة » المذكورة فى القرآن الكريم .

وعلينا الآن أن نحول وجوهنا شطر المشرق : الى الهند وفارس

كان من الفرس حملة العلم فى الملة الاسلامية وأصحاب النحو وأهل الحديث والتفسير والمتكلمين . . الخ . ويظهر أثر الفرس في العقائد الشيعة المتطرفة فى « حق الملك الآلهى » وحلول الله في جسد « الامام » . . الخ . وعلاقات العرب بالفرس سواء أكانت اجتماعية أم سياسية ، مشهورة منذ عصور الجاهلية .

أما الهنود فكان تأثيرهم قبل انتهاء القرن العاشر للميلاد وقبل أن تجتاح جيوش المسلمين ما اجتاحت من بلادهم أخيراً — ضئيلا اذا قيس بالأثر اليونانى . والفترة التى أخذ التمدن الهندى يتسرب فيها بكثرة الى بلاد المسلمين جاءت متأخرة عن هذا الجو الذى قامت فيه الصوفية . ولا نعنى بهذا انه لم يكن للهنود من أثر ، وانما نقول بعدم أهميته فقط . وأما طرق انتشار مدنية الهند فمدرسة جنديسابور ففيها كانت تدرس علوم اليونان والهند على السواء . ونظرية « الفناء

الروحى » المشهورة دخلت فى نظام التصوف تحت تأثير هندى . :

تركت هذه النهضات والعوامل سائرة ولم يعق سيرها عائق لان السياسة الاسلامية الرشيدة أبت الا استبقاء الناس على عاداتهم ودياناتهم . حتى أنهم بعد ان اشتد اهتمامهم بالعلوم والفلسفة (لعوامل شتى منها الرخاء الاقتصادي والعوامل الاجنبية أمثال تلك المدارس وهؤلاء العلماء وزاد هذا الاهتمام لما اشتدت الحاجة الى الفلسفة فى علم الكلام وتدوين العلوم اللسانية والقرآنية) ساعدوا هذه الحركات وآزروها ....

كانت الفلسفة اليونانية قد أخذت تنحو منحى دينياً لما اعتنق كثير من أهلها النصرانية فتشبعت بمبدإ « التوحيد » أيما تشبع وقد كانت نتيجة هذا الامتزاج ان دخلت تعاليم كثير من فلاسفة اليونان بتأثير رجال النصرانية الاول فى عقائد الكنيسة دون وعى

وكانت الاسكندرية مهداً لهذه الفلسفة النصرانية اليونانية الا أنه اعتور مذاهبها شيء من التغيير لاتخاذها وجهة غامضة مستمدة من فلسفة ما وراء الطبيعة . فاختلطت فى هذه السبيل أفكار الاغريق بالمدنيات الهندية والمصرية والفارسية اختلاطا لا تعرف تفاصيله بالتدقيق . ومن هذا المزيج المصطبغ بفلسفة ما وراء الطبيعة ظهرت طلائع الافلاطونية الجديدة فى القرن الثالث

للميلاد . قال غبون المؤرخ «هم أهل فكر وعمل — رجال الافلاطونية الجديدة — غير أنهم زادوا الامور تعقيداً لأنهم لم يفقهوا مرمى الفلسفة . فلقد أقلعوا عن درس علوم الاخلاق والطبيعة والرياضة وراحوا يدرسون التفاصيل الجدلية فيما وراء الطبيعة » .

وقد كان لكتاب أرسطو المدعو « لاهوت أرسطو » أعمق أثر في نمو هذه الافلاطونية .

تأسست المدارس على نمط مدرسة الاسكندرية احداها في قيصرية وأخرى في انطاكية حتى ضارعت مدرسة الاسكندرية . أضف الى ذلك مدارس النساطرة في الرها وحران . وكان الأخيرون يبحثون في طبيعة المسيح متبعين الفلسفة اليونانية فترجموا لهذا الغرض عن أرسطو وغيره وصاروا بدورهم دعاة الفلسفة وأساطين الثقافة اليونانية وأعرق آثارهم في الاهمية ما نقلوه من علوم الطب .

وازداد الشقاق بين النساطرة واليعاقبة فشجع هذا الكثيرين على المضي في النقل والترجمة ؛ والفترة التي تقضت بين ابتداء الشغف الاسلامي بالفلسفة وبين هذا الشقاق هي فترة ترجمة ونقل . وقد عمل هؤلاء اليعاقبة على ادخال عاملي التصوف والافلاطونية الجديدة في شرقنا هذا .

وقبل انتهاء القرن الخامس للميلاد انحلت مدرسة الرها بسبب

الشقاق الديني، فذهب جم غفير من العلماء الى كسرى أنو شروان وهذا هو الذى رحب برجال الافلاطونية الجديدة بعد أن نفاهم الامبراطور يوستنيانوس من أثينا. فساعدته هذه مشهورة، ولها تأثيرها العميق، وخاصة لما أسس مدرسة جنديسابور التى بقيت مهبط الفلسفة والعلم والطب الى عهد بنى العباس . .

فترة رجعية

أخذت عوادى الايام تسطو على الدولة العباسية وتقوض من سيادة الخلافة منذ ازدادت سيطرة الأعاجم . وأخذ هذا الانحلال في السلطة الزمنية فى الازدياد والايغال فى الخطورة بازدياد ذلك النفوذ واستبعاد الحكومة عن النظام والهيبة حتى مجيء التتر الى بغداد وتخريبها سنة ١٢٥٨ م .

وقد شاءت الاقدار أو الصدف أن يكون هناك قوة تخشى صولتها، هي قوة المماليك . فهذا هو السلطان المظفر قطز قدم جيوش البرابرة وكافهم خسائر فادحة فى « عين جالوت » بين نابلس و بيسان سنة ١٢٦٠ م . وكان لهذا النصر أثر بين فى حفظ ما بقي من التمدن الاسلامي والثقافة العربية في مصر . و كم كان المماليك أبطال الاسلام!

اليسوا هم الذين قضوا على برابرة الصليبيين وخلصوا العالم الاسلامى منهم كما خلصوه من التتر ؟

هذه الغزوات المتتالية — غزوات البرابرة من الشرق ومن الغرب مع عوامل داخلية أخرى لامجال لشرحها فى هذا البحث — عملت على تدهور السيادة الاسلامية فاتضعت الهيئة الاجتماعية العربية وتدلت الحالة العلمية تدلياً مخيفاً وتلا ذلك ركود مريع فى عالم الآداب والفكر . ولم يعد ذلك النور الوهاج يسطع فى سماء الدنيا فيضىء الشرق والغرب .

ويبدو للمتبصر الباحث أن علة هذا الداء الحقيقية أعمق من هذه المظاهر السياسية الاجتماعية وأعرق . ان علة هذا الشلل راجعة في الغالب الى ركود روحى ظل يعمل ضمن دائرة الاسلام طويلا وانتهى بانتصار الاشعرية النهائى سنة ١٢٠٠ م . وكان من نتائج هذا موت الفلسفة والاعتماد على العقل (١) فخلا الميدان للسنة فى جهة بينما كان يعا كسها المتصوفة في الجهة الاخرى . فكان اتباع المذهب الاول يشايعون الجمود وعدم اطلاق حرية الفكر وقد استعملوا قضية (الاجماع) ضد كل بدعة حتى أنهم اضطهدوا وعاقبوا كثيرين

---

(1) Nicholson , Lit . Hist . P .461

من المتصوفة والمتهمين بالهرطقة على هذا الاساس (١) .

وعلينا أن لا نتحامل على السنة رغماً عن هذا كله فانها لم تستعمل اضطهادا جديا كديوان التفتيش فى النصرانية،وقلما كانت تعمد الى القوة والعنف. وما ذكره الشعرانى في « يواقيته » مبالغ فيه الى حد ما . هذه كانت حالة العالم الاسلامى من حيث الوضعية السياسية الاجتماعية والفكرية .

ولو لم يقيض الله لهذا العالم الحركة الصوفية منذ البدء لتكون مرشدا له فى عالم الفكر والفلسفة لحدث مالا تحمد عقباه (٢) لأن الفلسفة بقيت خادمة للاهوت فقط (٣) فلم يكونوا كما كانت الحالة سابقا أقلية مضطهدة. بل هم الآن ــ بفضل الغزالى ــ اصحاب الدين،أكثر من أى رجل آخر ،ومنهم أولياء الله يحترمهم الصوفى كما يحترمهم السنى. وقد ذكر الاستاذ « أوليرى »(٤) ان التصوف بدأ بتكوين عقائده وفلسفته منذ عهد ذى النون المصرى وانتهى هذا الدور بقيام جلال الدين الرومى . وأما ما جاء بعد هذه الفترة فشرح وتعليق ليس الا .

---

(1) راجع أمثلة على ذلك فى «اليواقيت» للشعرانى (القاهرة ١٢٧٧ هـ) ص ١٨

(2) Macdonald, Muslim Theol.(N. X. 1903)P.272—3

(3) op. cit . P. 266

(4) De L. E. O,Leary,Arabic Thought .. etc..(London 1922), P. 202

ونعتقد أن هذا صحيح . فتاريخ التصوف بعد الآن تاريخ نزاع وعراك مع السنة . وفلسفته شرح لكتب الأقدمين وتوضيح لآرائهم . لم يقم من قال بنظرية فوق الشمول أو من أوجد طريقة فاقت الطرق السابقة . بل كانوا يفضلون ان ينسبوا أنفسهم الى القدماء . عجيب هذا الركود والله . لقد انعدمت روح الابتكار والابداع من العالم الاسلامى، فما كنت ترى الامقلدا تابعا ! ويحسن بنا أن نقول هنا أيضا أن « التسوية » التى نشط الغزالى لتحقيقها بين التصوف والاسلام كانت مؤقتة غير دائمة . .

لقد كان الغزالى خاتم العلماء اللاهوتيين كما كان محمد خاتم الانبياء والمرسلين « كما قال اوليرى » ولم نر بعد موت الغزالى فكرا فذاً مبتكراً في هذا المضمار : هذا هو الشعرانى مثلا (وسنخصه بكلمة في فصل تال) لم يكن غير دارس لمؤلفات ابن العربى وشارح لها . وقد كان لهذه القاعدة شواذ : فلقد قام فى « زابد » من أعمال تهامة فى الجزيرة العربيه رجل يعرف بسيد مرتضى (توفي سنة ١٧٨٨ م) شرح كتاب الغزالى « إحياء علوم الدين » غير أن عمله هذا لم يكن فيه شيء من الابتكار سوى أنه أعطى الاشعرية عاملا جديدا من عوامل النمو والازدهار — غير أن الغزالى لم يعدم فى العصور المتأخرة تلميذاً تابعا أو شيخا شارحا، فهناك من هؤلاء كثير . حتى أن

كثيرين يعتقدون أن هذه « المدرسة الغزالية » هى أفضل مبعث للتجدد والاصلاح فى الاسلام .

غير أن هذه المدرسة لم تعدم المعارضين أيضا . ولولا هذه الحركات الرجعية المعارضة لما قامت الوهابية التى نسمع عنها كثيرا في هذه الايام . وذلك بتأثير تقى الدين بن تيمية (١٢٦٣ ــ ١٣٢٨م) استاذ محمد بن عبد الوهاب مؤسس العقيدة الوهابية وبتأثيره أيضا نشأت السنوسية فى شمالى افريقية (١)

فيرى القارىء مما تقدم أن تاريخ الفكر الاسلامى بعد الغزالى منذ القرن الثانى عشر الميلاد الى يومنا هذا هو تاريخ النزاع بين المذهبين . مذهب التصوف ومذهب أهل الفقه واللاهوت من السنة . يقول الاولون بالكشف والاتصال بالله والعلم الباطن كطريق — استغفر الله بل الطريق الأكيد ــ الى الايمان والمعرفة . ويقول الآخرون « بالنقل » والتقليد والعلوم اللاهوتية كطريق لتلك المعرفة والايمان . ولم يكن « للعقل » شيء فى هذه السبيل سوى الرجوع اليه في حالة الرغبة من التثبت فى إمكانية عقيدة تقترح أو رأى يطرح (٢)

وأشهر إبطال هذا الدور ابن تيمية منازع المذاهب جميعها ورمز المذهب الحنبلى المتطرف، وعدو التصوف وقد عاصره النصر المنبجى

(1) Macdonald, op. cit. p. 273
(2) Macdonald, op.cit. P. 266

في مصر وعبد الرزاق السمرقندي وكلاهما تلميذ لابن العربي أولا وأخيرا للعلامة التفتازاني .

أما ابن تيمية فولد في حران في ١٢٦٣ م . وقد فر والده من وجه المغول وأتى دمشق حيث تعلم ابنه فيها . ويحكى عن تقي الدين انه كان خارق الذكاء ماضي القريحة حاد الذهن عرف الفقه وفنه الحديث حتى زعموا أن الحديث الذي لا يعترف ابن تيمية بصحته لا يعد صحيحا (١)

وهو حنبلي متطرف كرس حياته للاصلاح قائلا باتباع المعنى الحرفي للقرآن لا أن نفسره حسب العقل . وقد رفض كل المذاهب واعلن عدم رضاه عن قضية (الاجماع) الا ما كان متصلا بالصحابة ورمى الاشعرية بسهامه وطعن الغزالي بحسامه . ويقول الاستاذ مكدونالد ان الوهابيين يكفرون من يحترم الغزالي . .

على أنه أباح لنفسه الاجتهاد لأنه كان واثقا من نفسه بعد الاعتماد على القرآن وسيرة الرسول وأصحابه . فحدد صفات الله كما حددها ابن حزم زاعما انه بهذا يطهر الاسلام مما عاق به من الاوهام ويعيده الى طهارته الاولى . وبلغت حركة تقي الدين أوج مجدها وخطورتها حينما اعلن فتواه ضد تقديس الاولياء و زيارة

1 —Nicholson, op. cit. p.462

قبورهم وتقديم القرابين والنذور تضرعا لشفاعتهم لأنه اعتبر هذه مظاهر وثنية وحدا به هذا الاعتقاد ان خطأ كل من يزور قبر النبي تقربا وطلبا للشفاعة .

وكان عقابه السجن والاضطهاد كما اضطهد ابن حنبل من قبله فى أيام المأمون . وكانت شجاعة تقي الدين حقا شديدة الشبه بشجاعة ابن حنبل الامام . وقد كان يمنع عن التدريس كثيرا . ولم يكن له من نصير سوى الملك الناصر ولو كانت هذه المناصرة محدودة .

وأشد مالحقه من الاذى كان نتيجة نزاعه مع المتصوفة . فقد ثارت ثائرة هؤلاء عليه لما أرسل الى معاصره النصر المنبجي في القاهرة فتوى برفض نظرية «الاتحاد» الصوفية كبدعة وهرطقة وكان نصيبه السجن فى القاهرة ثم فى الاسكندرية وأخيرا فى الشام حيث مات سجيناً (٧٢٦ هـ ١٣٢٨ م) .

مات ابن تيمية فعظم الناس قبره كولى . وهكذا حدث مالم يكن يرغب فيه بل ما كان يحاربه بكل ماأوتيه من قوة حجة وبلاغة لسان

قلنا هذه الكلمة فى ابن تيمية لا لانه متصوف . بل لأن التصوف كان علة نهوضه وقيامه بمبادىء كانت أساسا للوهابية من جهة والسنوسية من الجهة الاخرى . ولكن ابن تيمية قد مات وبقى التصوف حيا ينمو و يتقدم . وفلسفة الغزالى سائرة يحترمها الناس ويدرسونها كما كانوا قبلا .

التصوف الاسلامى العربى

بحث تحليلى انتقادى

* * *

— ١ — تمهيد

(١) ما هو التصوف ومن الصوفى

قال رويم بن أحمد البغدادى « التصوف مبنى على ثلاث خصال : التمسك بالفقر والافتقار والتحقق بالبذل وترك الغرض والاختيار (١) » وقال الكرخى « التصوف هو الاخذ بالحقائق واليأس مما فى أيدى الخلائق (٢) » والجنيد « أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة » (٣) وسمنون « أن لا تملك شيئاً ولا يملكك شيء » (٤)

---

(١) الرسالة القشيرية فى التصوف للقشيرى — مطبعة دار الكتب فى مصر ١٢٨٧ هـ ص ١٢٧ (٢) منه أيضا هى ١٢٧

(٣) كتاب اللمع فى التصوف للسراج الطوسى (مطبوعة الاستاذ نيكلسون Nicholson ليدن ١٩١٤) — ص ٢٥ — ٢٨

(٤) منه أيضا ص ٢٥

قيل للحصرى « من الصوفي عندك ؟ » فقال « الذى لا تقله الارض ولا تظله السماء (١) »

« والصوفى واحد والجماعة صوفية ومن يتوصل الى ذلك متصوف والجماعة متصوفة »

(٢) مم اشتق الاسم

يرى أبو نصر عبدالله بن على السراج الطوسي (توفى سنة ٣٨٧هـ) أن هذا الاسم ليس بمحدث لان الحسن البصرى الذى أدرك جماعة من الصحابة (توفي سنة ٧٢٨ م) رأى « صوفيا » يطوف بالكعبة .
وأما الحقيقة الراهنة فتتبين من هذه الجملة « وجد الاسم حتى فى زمن الجاهلية ولكنه لم يتخذ المعنى المتعارف بالصوفي كاحد رجال النظام الصوفي الحادث فى الملة الاسلامية الا بعد تأسيس سلطانها »

أضف الى ذلك أن الحسن البصرى لم يكن صوفياً عريقاً في التصوف وانما كان من زعماء المتبتلين الزهاد حينا ، ورئيساً للمجالس الجدلية الفكرية حيناً آخر ، ولم يضعه القشيرى فى رسالته بين مشائخ الطريقة حتى أن اسمه لم يرد في كل الرسالة سوى خمس مرات.
وأما زعمهم أن التصوف وجد فى عهد الرسول فاختلاق متصوفة العهد

---

(١) يروون أن أبا بكر قال (أى أرض تقلنى وأى سماء تظلنى)

الاخير تبريراً لاعمالهم وارجاعا لها الى عهد الرسول واستنادا على مماشاة سنته الرضية (١) »

وذهب بعضهم الى أن الاسم منسوب الى مسجد الرسول « صفة » وآخرون إلى أنه اشتق من الصفاء أى الطهارة والعفة . قيل إن أصله صفوى فصحف « فصار صوفى » أو « الصف » زاعمين ان الله قد اختارهم ليكونوا قادة البشر وورثة الانبياء . وأكثر القائلين بهذه الآراء من المتصوفة أنفسهم .

ويقول الطوسى « والاظهر فيه أنه كاللقب وأما قول من قال إنه من الصوف فذلك وجه . ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف »

ويقول القشيرى « لا شهيد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربية ولا قياس ، والظاهر أنه لقب ، ومن قال باشتقاقه من الصفاء أو الصفة فبعيد من جهة القياس اللغوى وكذلك من الصوف لان القوم لم يختصوا بلبسه » (٢) .

وأما الباحثون المستشرقون فيميلون الى اشتقاقها من الصوف وقد جارى العلامة ثيودور نلدكه Noldeke الالمانى القشيرى حينما

---

(1) Literary history of the Arabs, R. A. Nicholson — London, 1923 — P. 722

(٢) مقدمة ابن خلدون (بولاق ١٢٨٥ ﻫ) ــ منقولة عن القشيرى ص ٣٩٠

رفض الرأى القائل باشتقاقها من الصفاء أو الصف أيضاً لاسباب لغوية

وقد حاكى العلامة نلدكه والاستاذ نيكلسون ابن خلدون في قوله « والاظهر أنه قيل بالاشتقاق إنه من الصوف . وهم مختصون بلبسه فى الغالب لما كانوا عليه من مخالفة الناس في لبس فاخر الثياب الى لبس الصوف (١) »

واذن بات من الراسخ لدى العلماء اليوم ان الاسم مشتق من الصوف وان القوم اختصوا بلبسه تمييزاً لانفسهم عن الطبقات التى أركنت الى البذخ وانغمست فى الترف .

وقبل أن نترك هذه النقطة نورد رأيا مغايراً لكل ما ذكر آنفاً وهو رأى العلامة Von Hammer « فون هامر » الذى يرى أن أصل الكلمة يونانى مشتق من كلمة « سونس » ومعناها الحكيم Wise ولكن العلامة نلدكه المشهور نقض هذا الزعم في سنة ١٨٩٤ م أيام كان استاذاً فى جامعة شتراسبورغ Strassburg

٣ـ أول من استعملها وأول من أطلقت عليه

يظهر أن أول من استعملها من كتاب العرب هو الجاحظ (توفى ٨٦٩ م) فى كتاب البيان والتبيين بقوله « الصوفية من النساك »

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٣٩٠

على أن كلمة « لبس الصوف » وردت (كما قال نالدكه) كثيراً فى ادب الجاهلية وكان معناها « ابتعد عن زخرف الدنيا » . ولكنها تخصصت وضاق نطاقها بعد الاسلام وصارت تطلق على تلك الفئة الخاصة .

وأما أول من أطلقت عليه هذه اللفظة فأبو هاشم الكوفى (حوالى ٧٧٨م) الذى عاش في تكية الرملة (فلسطين)

والظاهر ان هذه اللفظة جاءت (بمعناها الخاص) فى دور الانتقال والتحول من الزهد الى التصوف فى نهاية القرن الثانى للهجرة (١).

---

1 — Encyclopaedia of Religion and Ehics — Edited by James Hastings 1291 — vol. XII, P. 10. —Sufism- by Nicholson .

— ٢ — التصوف والزهد Asceticism — Mysticism

١ — نشوء الزهد

قال ابن خلدون في المقدمة « الصوفية من العلوم الشرعية الحادثة في الملة . وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة وقد كان ذلك فاشيا في الصحابة والسلف . ولما عم الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم «الصوفية أو المتصوفة .»

وهذا زبدة ما نود ان نقول ، فان الزهد حقاً كان ذائعاً بين العرب حتى في جاهليتهم ولكنه نما في وقت النبي وبعده مع أن النبي (صلى الله عليه وسلم) لم يأمر بالانقطاع عن الدنيا حتى أن لفظة زهد لم ترد غير مرة واحدة في القرآن (١) . ويعتقد نيكاسون ان المسيحية كانت ذات تأثير شديد في نشوء الزهد قبل الاسلام وبعده مستدلا بشواهد من الآداب الجاهلية . حتى أنهم فسروا نشوء

---

1 — Encyc. of Rel & Eth., Vol. II, P. 99, — asceticism by Nicholcon

جماعة الحنفاء ، مفردها ـ حنيف ـ امثال ورقة بن نوفل (ابن عم خديجة زوجة رسول الله الاولى) وأضرابه الى تأثير رهبان النصارى ونساكهم .

قد تكون المسيحية من العوامل الفعالة فى نشوء الزهد الجاهلى . فقد كان بعض الحنفاء نصارى مثل عثمان بن الحويرث (١) . ولكننا نستبعد أن تكون أظهر من الاسلام فى تأثيرها بعد مبعث الرسول ، فهو واصحابه وخلفاؤه كانوا قدوة الزاهدين العابدين والشواهد على ذلك مشهورة وكثيرة لا حاجة لتعدادها الآن

٢ ـ الفرق بين الزهد والتصوف

اذا وضعنا نصب اعيننا الفكرة القائلة بنشوء التصوف من الزهد ايقنا ان هذا الفرق ضئيل غير واضح منذ البداية . ولكنه بدأ يظهر لما تطورت الصوفية ودخلت فيها العناصر الاجنبية . ولا يفوت الباحث من هذه الفروق ما يأتى :

أولا ـ فرق في الغاية . فالزاهد الذى ينصرف عن الملذات الدنيوية وينكر نفسه وشهواته ويتحمل مرارة الجوع والعطش ، لا يفعل ذلك الا طمعا فى الآخرة وجنات النعيم . وأما الصوفى فلا

(١) تاريخ ابن هشام ص ٧٦ ثم

Lit. history of the Arabs; Nicholson P. 154

يرجو من ذلك شيئاً وإنما همه الوقت الحاضر ، وهدفه معرفة الله والاتصال به (١) .

ثانيا ـ فرق فى الفكرة . فالزاهد دوما محوط بجلال الله وجبروته وبطشه وعقابه والصوفي ناعم البال في رحمته ولطفه وكرمه وفوق كل شيء « محبته » .

ثالثا — فرق عام . وهو ان الزهد عام فى جميع الاقطار والاعصار في كل دين وجيل . أما الصوفية فنزعة خاصة ولدتها عوامل شتى في ظروف خاصة تحت راية الاسلام .

٣ ـ عوامل نشوء الزهد

نما الزهد اثر الحروب الاهلية ومقتل عثمان الذى ادمى قلوب المتدينين والنساك . أضف الى ذلك اشتداد الغطرسة العسكرية الاموية وتطاحن الاحزاب وتضارب الفرق . وكان الناس — لقرب عهدهم فى الدين ـ موقنين ان الله لا يترك الناس فى هذه الفوضي دون هاد أو رسول . وقد انتظروا هذا فى « المهدى » وحملت فكرة

---

(١) مثال ذلك ماروى عن ربعة العدوية المتصوفة :

اتحبين الله ؟ نعم . اتامنين الشيطان ؟ فقالت ان حبي لله لايترك متسعا من الوقت لالعنه فيه . رأيت النبي فى المنام فقال لى (اى ربعة : اتحبيننى ؟ فقالت له ومن ذا الذى لايحبك يارسول الله . ولكن حبي لله لايترك مجالا فى قلبي لحب مخلوق اذكره .)

ظهور المهدى كثيرين على اعتزال الحياة ريثما يعود السلام الى العالم أجل . اثرت هذه العوامل فى عقلية زهاد المسلمين كما اثرت نظائرها في زهاد النصارى قبلهم، فنظروا فى القوة الآلهية وايقنوا ان البذخ والترف بدعة وتحققوا أن الدائم الذى لا يفنى والحقيقة التى لا تبلى هي الاتصال بالله .

وكان الحسن البصرى طيلة عهد بنى أمية أشهر رجالهم، ويصح اعتباره مؤسسا للمذهب البصرى فى الزهد والتصوف (١) اذ كان لهم اجتماعات يظن أنه كان يرأسها (٢)

٤ حياة الزهاد

رغما عن ان القرآن (سورة الحديد الآية ٢٧) يعد الرهبنة بدعة فى النصرانية بقوله : « ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى ابن مريم وآتيناه الانجيل وجعلنا فى قلوب الذين اتبعوه رأفه ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم الا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها . . . الخ » ورغما عن أن النبى صلى الله عليه وسلم قال « لا رهبانية فى الاسلام » . رغما عن هذا كله ، فانه عند

---

(١) قوت القلوب لابى طالب المكى (طبع مصر ١٣١٠ هـ) ج ١ ص ١٢٠ و ١٦٦

2— Encyc, of Rel. and Eth., vol II, P. 101 -Nicholson

نهاية القرن الثانى للهجرة ، تأسست فرق من الزهاد تأوى الى « المقامات » و « الخلوات » وعاشوا عيشة فيها شبه من الرهبنة النصرانية .

واتماما للبحث نذكر كلمتين عن معيشتهم وممارستهم :

أولا — اللباس : يقول « نلدكه » ان الصوف والاردية المصنوعة منه كان معروفاً فى الجاهلية و بعد الاسلام . لبس القوم الجبة أو المدرعة وتضيف المرأة اليها الخمار . ولبسوا كذلك البرانس الطويلة والاردية كالبسوا الأزار والخف والفرو .

ثانيا — الطعام « أوصى ابرهيم بن الادهم بطعام من الخبز الساخن والزيت وفضل غيره الخبز والملح وانقطع بعضهم عن اكل اللحوم جملة : وكانوا ينذرون الصوم عن نوع من انواع الطعام مخصوص كالتمر مثلا ويزعمون ان فى ذلك تقربا من الله تعالى (١)

وكانوا يصومون فى غير رمضان . ويقال ان أبا يزيد البسطامى عرف الله جل وعلا بالجوع والعرى (٢) . وأما اشهرهم فى الصوم فسهل بن عبد الله التسترى (٨٩٦ م) وقد اعتقد المتصوفة المتأخرون

---

(١) لواقح الانوار للشيخ عبد الوهاب الشعرانى ج ١ ص ٦١

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٦

ان « الانسان الصمدانى لا يأكل غير مرة في ثمانين يوما »(١)

ثالثا — الصلاة لم يكتفوا بالصلوات الخمس المفروضة بل عمدوا الى القرآن يستمدون منه الوحى والالهام فوجدوهما فى « واذكروا الله كثيرا » وغيرها من الآيات فابتكروا أنواعاً جديدة من العبادة والذكر كتكرار اسم الجلالة أوآية شريفة مرات عديدة متوالية بنغمة خاصة وصوت خاص »

ويقول القشيرى ان هذا من ضروريات الدين الحقيقى . والذكر باللسان كالذكر بالقلب ضروريان .

(١) الرسالة القشيرية ص ٨٧ ، ٨٩ وللوقوف على تفاصيل اخرى راجع احياء علوم الدين الغزالى (طبع مصر ١٢٨٩ ﻫ) الجزء الثالث ص ٨٧ .

٣ — تطور التصوف

التصوف فلسفة دينية اسلامية نشأت عن الزهد وتطرقت اليها بعض المبادىء الاجنبية فدفعتها الى التغير والتحول سنة الله فى خلقه. ونكتفى هنا بتتبع التصوف فى سيره اثناء القرنين الأولين من السيطرة الاسلامية . ثم نتابع البحث فى فصول تالية — منها البحث فى الدراويش والغزالى وابن العربى الخ . . . . .

ا — التصوف فى القرن الثانى

نشأ عن الزهد ولم يكن للمتصوفة فى هذا الدور رابطة منظمة تجمعهم او مكان يزاولون فيه طقوسهم. وإنما كانوا يسيرون من مكان الى آخر فيلون الذكر ويرتلون القرآن . . . همهم الانصراف عن الدنيا تقرباً من الله تعالى . وكانوا يعلقون اهمية كبرى على بعض تعاليم الدين الاسلامى ويتركون الاخرى شبه ميتة .

ولم تنشأ عندهم نظرية شمول الألوهية (١) Pantheism بعد .

---

(١) أى ان الله حالى فى جميع القوى والنواميس الطبيعية وهى هو . ومدخلها (الحلاج الذى أعدم سنة ٩٢٢ لادعائه ان الله حال فى جسده) . وقد ساعد على رواج هذه النظرية اعتقاد الشيعة بالحلول Incarnation «راجع التفاصيل فى C: Field, Mystics & Saints of Islam p. 3 - 4»

و يمثل حلقة الاتصال بين فكرة الاتصال بالله والتأمل فيه Theosophy و بين الشمول أبو يزيد البسطامى الفارسى (توفى سنة ٨٧٤ — ٢٣٥ م وهو صاحب نظرية « الفناء » التي يظن أنها منقولة عن الاعتقادات البوذية وخصوصاً Nirvana « برفانا » .

فالصوفية فى هذا الدور اسلامية محضة لم تدخل فيها العناصر الثورية الهدامة وكانت غايتهم من التصوف « الاتصال » لا « الخلاص » Salvation واذا ندقق في القول وجب علينا إن نقول إن التصوف فى هذه الفترة يجتاز المرحلة مابين الزهد والمعرفة Gnosis

ب — التصوف فى القرن الثالث

وميزة هذا العصر دخول العناصر فى التصوف ونظامه واشهر هذه العناصر فكرة الشمول(١) و يعتقد الاستاذ نيكلسون ان أوليات هذا الاعتقاد مسطورة فى القرآن الكريم (٢) : كل شيء هالك الاوجهه (سورة القصص آية ٢٨٨) كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام (سورة الرحمن آية ٢٦) . اينما تولوا فثم وجه الله (سورة البقرة اية ١٠٩) . واذا سألك عبادي عنى فانى

(١) Encyc, of Rel., & Ethics Vol. XII p.II

(٢) هذا حوالى سنة ٨٠٠ م

قريب أجيب دعوة الداعى اذا دعانى (سورة البقرة آية ١٨٥) وفى الارض آيات للموقنين وفى أنفسكم أفلا تبصرون (سورة الذاريات آية ٢١ ـ ٢٢) . ونحن أقرب اليه من حبل الوريد .

وهكذا في نحو قرن من الزمن انقلب الزهد الى التصوف فيه عوامل زهد وهذا الى تصوف محض وهذا بدوره الى « الاتصال » وأخيراً الى نظرية « الشمول » المتطرفة . والراجح ان التصوف أضحى « زهدا وتصوفا ومعرفة وشمولا » نزعات مجتمعة متلاصقة لا فارق بين الواحدة والاخرى .

بعد هذا لا يتمالك الباحث عن التساءل ما هى العوامل التى دفعت المتصوفة الى تغيير معتقداتهم وقبول الغريب من الآراء . ونعتمد في الاجابة على هذا السؤال على أبحاث المستشرقين ولو أن هناك جدالا عنيفا بينهم . وسنجرب ان نقدم ما هو جامع مانع متفق عليه . وأما هذه العوامل التى أثرت في تطور التصوف فهى كما يلى : —

١ — الاسلام : أم التصوف وأصله

(ا) رأى ابن خلدون : نعتقد ان هذا المؤرخ الاجتماعى قد أصاب حين قال بعد أن نقل رأى ابن سينا فى تعاقب الاقطاب كتعاقب البقاء عند الشيعة « حتى أنهم — المتصوفة — لما اسندوا

لباس خرقة الصوف ليجعلوه أصلا لطريقتهم رفعوه الى علي رضي الله عنه وهو من هذا المعنى — أي تقليد الشيعة — والا فعلي رضي الله عنه لم يختص من بين الصحابة بتخلية او طريقة (١)

ثم قال « ان هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين بالكشف وفيما وراء الحس توغلوا في ذلك فذهب الكثيرون الى الحلول والوحدة وملؤوا الصحف من مثل بن العربي وابن الفارض . . . . وقد خالطوا الاسماعيلية المتأخرين من الرافضة الدائنين ايضا بالحلول وإلهية الائمة مذهبا لم يعرف لأولهم . فاشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم وظهر في كلام المتصوفة القطب ومعناه رأس العارفين يزعمون أنه لا يمكن ان يساويه أحد في مقامه في المعرفة حتى يقبضه الله ثم يورث مقامه لآخر من أهل العرفان » (٢) مما تقدم يتلخص ان المتصوفة كانوا دوما ينظرون الى الاسلام كمصدر للسلطة . وانهم اقتبسوا نظام الاقطاب عن الشيعة وتأثروا بمذهب الاسماعيلية واخذوا مذهب الحلول عنهم . .

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٢٩٢

(٢) » » ص ٣٩٤

(٢) رأى نيكلسون وغيره من المستشرقين :

يعتقد الاستاذ نيكلسون ان لا ضرورة للتحرى عن أصل مبادىء الصوفية خارج دائرة الاسلام « وإن كان من الخطأ تجاهل اثر المسيحية » (١) . ولكن الم تنشأ الصوفية من الزهد والزهد في طبيعته اسلامى رغما عن المؤثرات الخارجية كالمسيحية مثلا (٢) ؟

بل ألم نجد آثار الشمول فى القرآن ؟ ودليل ذلك ما سقناه من الآيات سابقا .

الم يكن محمد نفسه زاهداً ؟ الم يكن كثيرون من الصحابة كذلك ؟ كان تميم الدارى أحد الصحابة يقضى ليله يكرر الآية « وخلق الله السموات والارض بالحق ولتجزى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » (٣)

ألم يكن القوم دوما يبحثون في الفقه والدين والفلسفة الاسلامية ومنهم علماء الدين وأولياء الله . نعم لا ينكر أحد قط ان الاسلام من أصول الصوفية الاولى ان لم يكن أولها . . . .

٣ — العناصر الغريبة : قال الاستاذ نيكلسون في كتابه

---

(١) Lit. Hist. of the Arabs, p.331

(٢) Lit. Hist of the Arabs, P.392

(٣) سورة الجاثية آية ٢٠ . انظر لواقح الانوار للشعرانى ج ١ ص ٣١

(The Mystics of Islam,P.20) ماخلاصته «لولم يحتك المتصوفة بغيرهم حتى لو بقوا كما كانوا في طور الزهد فالتصوف سائر الى التحول ولكن ليس الى الحالة التي نراه عليها الآن » .

واذن فلا شك أن التصوف قد تأثر بالعناصر الاجنبيــة . هذا أمر ثابت . ولكن الى أى مدى كان تأثير عنصر أشد من تأثير آخر ؟ هذه هى نقطة الخلاف . زعم بعضهم انها نتيجة تفاعل آرى ثارضد العنصر السامى الفاتح . فاذا كانت كذلك فكيف اذن نعلل قيام المتصوفة من بين العرب فى سوريا ومصر والعراق ؟

وزعم آخرون ان جوهرها هندى بوذى . والجواب على هذا الزعم ان الأثر الهندى فى المدنية العربية لم يكن قد ظهر ظهوراً واضحاً آنذاك . والحقيقة أن الصوفية قـد أخـذت عن هـذه المصادر (١) ـ : ـ

(ا) النصرانية :

اشتد الجدل بين المتصوفة ورجال النصرانية وأخذت آيات من الأناجيل تظهر فى أقوالهم . وقد رويت قصة فى الكامل

---

(١) للوقوف على هـذه الشاحنات طالع (١) كتاب الاستاذ برون Brown المسمى Lit. Hist. of Persia الجزء الاول ص ٤١٨ ومايتلوها . (٢) كتاب الاستاذ نيكلسون المسمى Lit. hist of the Arabs ص ٣٨٣ وما يتلوها .

المبرد توضح هذه الظاهرة خلاصتها «أن راهبين قدما من سورية الى البصرة فقال الواحد للآخر الا نذهب لزيارة حسن البصرى فحياته كحياة المسيح » وقال الذهبى فى كلامه عن أبى نصر السراج الطوسي مؤلف كتاب اللمع « خرجت مع أبى عبد الله الروذبارى لنلقى لنبليا الراهب فتقدمنا الى ديره وقلنا له · ماالذى حبسك هنا ؟ فقال اسرتنى حلاوة قول الناس لى يا راهب ! »

وكانت اديرة حران والرها صلة الاتصال بين المسلمين والثقافة اليونانية . وللوقوف على نوع المحاورات التى كانت تدور بين الرهبان والمتصوفة طالع نيكلسون (١)

ويعتقد العلامة نلدكه أن لباس الصوف من أصل نصرانى . ويرى نيكلسون ان نذور الصمت وحلقات الذكر أيضاً يمكن ارجاعها الى مصدر نصرانى .

أما الأثر المهم الذى تركته النصرانية فى حياة التصوف فهى « نظرية الحب الآلهى ». خذ لذلك مثلا هذه القصة : مر المسيح عليه السلام بثلاثة قد نحلت أجسامهم واصفرت وجوههم فقال ما أتى بكم الى هنا فأجابوا « خوفاً من النار . » فرد عليهم « انكم لتخافون شيئاً مخلوقا وخليق بالله ان يخلص من يخشاه». ثم مر بثلاثة

(1) Mystics of Islam, p.383

آخرين أشد ضعفاً من الأولين واكثر اصفراراً وسألهم ما سأل السابقين فأجابوا « شوقاً الى الجنة » فرد عليهم « رغبتم فى شىء مخلوق وجدير بالله ان يمن على من يرجوه » . وأخيراً مر بثلاثة في غاية النحول والاصفرار وسألهم ماسأل الفريقين الأولين فأجابوا « محبة فى الله » فهتف المسيح « أنتم أقرب الناس الى الله ! » .

(ب) الافلاطونية الجديدة

وقد وصلت إلى متصوفة المسلمين عن طريق الترجمة والنقل والاختلاط مع رهبان النصارى فى الرها وحران . وقدكان ارسطو سلطان المسلمين فى الفلسفة والعلم وقد ترجمت كتبه إلى العربية واشدها تأثيراً فى حياة المتصوفة كتابه المدعو Thaeology of Aristotole وقد كانت الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس Dionysius الذى تنصر على يد بولس ذات تأثير كبير أيضاً حتى قيل « كان ديونيسيوس حوالى سنة ٨٥٠ م معروفاً من الدجلة إلى المحيط الاطلسى » .

وقد كان ذو النون المصرى من دارسى هذه الفلسفة فجاءت نظريات « الاشراق » والمعرفة والحبور مما سيأتى ذكرها تحت عنوان « فلسفة التصوف » . ونظن أن لاحاجة للتبسط فى اثبات الأثر الذى تركته التعاليم اليونانية في العالم الاسلامى فذلك ثابت مقرر.

ولا يستطيع رجال الصوفية ؛ والبراهين واضحة على اختلاطهم بل وانغماسهم فى تلك الثقافة ؛ ان يخرجوا منها سالمين إلا بالمعجزات ؛ والمعجزات فى البحث العلمى مرفوضة .

(ج) المعرفة Gnosis or gnosticism

لا برهان واضح على تأثر التصوف بهذا النوع من المؤثرات الخارجية [١] ولكن يمكن تتبع ذلك من أقوالهم . خذ مثلا قول معروف الكرخى « التصوف معرفة الحقائق الآلهية » . كذلك الرأى القائل بأن الكون سائر على نظام النور والظلام اعتقاد من نظرية المعرفة هذه : « مثل الانسان الأعلى فى أعماله هو التحرر من ربقة الظلام .وخلاص النور من الظلمة معناه شعور الانسان بالضوء كحقيقة راهنة » .

واعتقاد الرفاعية في « الحجب السبعة آلاف » التى تحجب الله عن عالم المادة أيضاً منقولة عن نظرية المعرفة . تمر الروح فى هذه الحجب عند دخولها جسم انسان · نصفها الداخلى — الحجب — نور ؛ ونصفها الخارجى ظلام . وكلما مرت هذه الروح في منطقة ظلام تكونت « خصلة انسانية » أما إذا مرت بمنطقة نور فتكون خصلة آلهية . وهكذا يخلق الطفل باكياً لأن النفس تتحقق

(1) Nicholson, The Mystics of Islam, P. 14

انفصالها عن الله . أما إذا بكي وهو نائم فذلك أن الروح تذكرت شيئاً أضاعته .

وغاية المتصوف خلاص الانسان من هذا السجن — الجسد — على شريطة عدم افنائه بل يجعله «روحياً» يتآلف والروح (١)

(د) البوذية

كانت الأفكار البوذية قد تسربت الى فارس وخراسان قبل فتح الهند فى القرن الحادى عشر . و أدبار بلخ شاهد على ذلك . حتى أن العلامة ذولدزيهر Joldziher قد زعم أن قصة ابراهيم بن الادهم الذى قيل إنه ترك الامارة والعرش وصار صوفياً هى قصة (بوذا) نفسه منقولة (٢) .

وما استعمال المسابح فى الصلوات وتشييد المقامات الا مقتبسات عن البوذية . كما أن نظرية الفناء Self-anuihilatior of passing-away هي أيضاً من تعاليم البوذية وناشرها أبا يزيد البسطامى الذى تلقنها عن أستاذه أبى على السندى

---

(1) W.H.T. Gairdner, The Way of a Moham.Mystic, Leapzig 1913) P. 9

(2) Ecyc. of Eth. (Nicholson) ,Vol XII P. 11

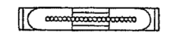
ومن أقواله « كل المخلوقات عرضة للتغيير » لكن « المعرفة لا حالة لها لأن ذاتها فانية وفاعل الفناء ذات أخرى .. وهكذا . » ثم قوله « ذهبت من الله الى الله حتى نوديت من داخلى — أنت أنا » وهذه الأقوال ليست بوذية محضة ولكنها « شمول » من الفدنتا . Vedanta

ولقد بولغ حقيقة فى تأثير البوذية، والصحيح أن كثيراً مما قيل إنه بوذى هو هندى عند التحقيق . ومن ذلك نظرية الفناء نفسها فهى ليست بوذية محضة .

ويرى الاستاذ نيكلسون فى مخالفته للاستاذ « برون » الذى زعم أن البوذية وخصوصاً الفدنتا هى أظهر العوامل التى أثرت فى تطور الصوفية — أن البوذية لم تكن من العوامل الفعالة . وقد قدم مثلا على ذلك من حياة كل من ابراهيم الأدهم وشقيق البلخى وانهما عاشا في بلخ على اتصال بالبوذية ورغماً عن ذلك فلا شيء في أقوالهما يدل على « الفناء » . بينا هو « الاستاذ نيكلسون » يرجح أفضلية النصرانية والمصادر اليونانية على غيرها مستشهداً بحياة كل من ذى النون المصرى ومعروف الكرخى اللذين عاشا فى عصر الرشيد الذى غمرته الثقافة الاغريقية النصرانية وخاصة الافلاطونية الجديدة.

ومع ذلك ففي أقوال هذين ما يشعر بهذا الأثر على عكس الحالة في الأثر البوذي .

ويرى كذلك أن هذا لا يفيد انتصار فكر على فكر أو نظرية على أخرى ، اذ لم تقم كل الدلائل والبراهين على صحة واحدة دون الأخرى .



٤ — التصوف والاسلام

عقدنا هذا الفصل لنبين الدور الذى لعبه الغزالى فى التوفيق بين تطرف المتصوفة المتأخرين وعقائد الدين الاسلامى وقبل أن نقيد هذا الدور نقول كلمة فى الغزالى نفسه وأحوال عصره بالاختصار .

كانت الخلافة الاسلامية فى عهد الغزالى (ولد سنة ١٠٥٨ وتوفى سنة ١١١١ م) فى غاية التدلى والانحطاط . وكاد السلطان العربى أن يتقوض : فبغداد تئن من عسف « الحرس البرينورى » فى الاسلام واسبانيا ثائرة ضد حكامها المسلمين وبطرس الناسك فى الغرب يحرض الناس على الحروب الصليبية

لم تكن المصائب الخارجية هي الوحيدة . وانما كانت هناك مصائب أخرى داخلية أخذت تنخر فى عظم السيطرة العربية حتى قوضتها . ومثال ذلك انقسام الناس الى شيعة وسنة على أسس دينية سياسية . ويضيق المقام هنا عن ايراد ما تبع هذا من الانقسامات وما جلب من البلايا

قامت الاشعرية (والفلسفة المدرسية فى الاسلام) يؤازرها نظام الملك وزير الملكشاه السلجوقى تجادل المعتزلة وتناهضها . فأسس

الوزير المدرسة النظامية وغيرها في بغداد (سنة ١٠٦٧ م) . (١)

في وسط هذه المعامع السياسية الدينية وفي محيط القلق والاضطراب في عالم الفكر والاجتماع قام أبو حامد الغزالي « حجة الاسلام » يغالب هذه القوى الهدامة بطرقه الفلسفية الدينية

(١) مختصر سيرته

اختلف الثقاة في « تشكيل » كلمة غزالي. فابن خلكان (١٢٥٦م). يشدد الزاي لأن التشديد كان هو الشائع في عصره . والسمعاني يقول إنه ينتسب الى قرية (غزالة) فهو غزالي. وفي دائرة المعارف البريطانية(٢) إنه ينتسب الى عائلة غزالة فهو غزالي. و يفضل الاستاذ نيكلسون عدم التشديد ولا ندري سبب هذا التفضيل والحقيقة ان والده كان « يغزل الصوف » و يبيعه في حانوت له ونرى أن لا داعي لتفضيل قول على قول فكلاهما جائز حتى يثبت احدهما أمام الحقائق والبراهين

أما مكان ولادته ففي (طوس) في خراسان سنة ٤٥٠هـ ـ ١٠٥٨م وكان أبوه يغزل الصوف وقد أوصاه وأخاه أحمد بالصوفية ورجالها خيراً ولما ترعرع الغزالي درس الفقه ثم سافر الى جرجان لتلقي العلم على

---

(1) Lit. Hist, Nicholson, P. 380

(2) Vol. XI, P. 916 (Rev. G. W. Thatcher

أبي نصر الاسماعيلي ، فنيسابور للدرس على امام الحرمين أبي المعالى الجويني (لانه درس في المدينة ومكة سنة ١٠٨٥ م) وهنا صار الغزالى « أنضر أهل زمانه » .

و بعد موت استاذه يمم بلاط نظام الملك عش الدين والعلم وموئل العلماء والفقهاء فقابله بالترحاب ونال في بلاطه شهرة واسعة إذ جادل العلماء وافحمهم

ثم دعى للتدريس في المدرسة النظامية في بغداد فقبل . ثم عزم على السفر الى الحجاز لما رأى في نفسه من ميل الى الزهد والتقوى . ويروى في كتابه (المنقذ من الضلال) انه غادر بغداد الى الشام فمكة عن طريق القدس . وفي رجوعه عرج على الشام ومكث فيها عشر سنوات دون فيها علومه في عدة مجلدات يقال ان « احياء علوم الدين » احدها .

واخيراً بعد ان زار القدس (والاسكندرية !) آب إلى (طوس) مسقط رأسه وقبع في الخلوة يستقصي كل ضروب المعرفة ويقرأ القرآن و يتبتل الى الله . ثم طلب اليه فخر الملك (ابن نظام الملك) وألح في الطلب ان يكون أستاذاً في المدرسة النظامية في نيسابور فقبل .

ثم عاد فاستقال وانسحب الى بلده (طوس) . . .

(٢) معرفته ومؤلفاته

قال رينان Renan « لم تنتج الفلسفة العربية فكراً مبتكراً كالغزالى » وقال De Boer « ان امثال الغزالى معضلة فى نظر الفلسفة فاشخاصهم حقائق روحية تحتاج الى توضيح » ولقد كان متعطشاً جد التعطش لكل نوع من انواع المعرفة فدرس المذهب المدرسى ثم مقالة الدهريين Materialists فالطبيعيين Naturalists فالالآهيين Theists فالباطنية واخيراً اهتدى الى الصوفية فوجد فيها ضالته المنشودة .

وكان له الاثر الذى لايمحى . فأدخل معتقدات التصوف وقوانين الزهاد ومشائخ الطرق الى نظام الاسلام فى مؤلفاته العديدة . وأما الاثر الذى تركه فهو (كما يرى أحسن من كتب فى تاريخ حياته وفلسفته من الغربيين الاستاذ مكدونالد (D.B. Macdonald) كما يلى : —

١ — ارجاع الاسلام الى حياته الدينية الأولى

٢ — تأسيس عامل « الخوف » بعد ان زعزعته نظريات المتصوفة من حيث « المحبة » وغيرها

٣ — القول بساطة الاولياء والاعتقاد بالمكاشفة والكرامات (معجزات الاولياء)

٤ — ايجاد فلسفة دينية فى الاسلام .

وأهم هذه هو الأمر الثالث اذ أرهق الغزالى به الاسلام بادخاله بعض الطقوس التى لولا مسحتها الاسلامية لكانت بدعة . وقد اعتبرها الناس بدعة و زعموا ان له اعتقادين احدهما خاص به وهو الهرطقة وآخر عام وهو مايتظاهر به (١). وقال الاستاذ Patton(٢) « لقد اعترفت السنة بالأولياء منذ عهد الغزالى » .

وتعزى له مؤلفات عديدة بعضهم قال انها «٦٩» (٣) وآخرون أنها «٩٩» وليست كل هذه المؤلفات موجودة الآن . منها المنقذ من الضلال وكيمياء السعادة وتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة واحياء علوم الدين المشهور . . .

(٣) أثر هذه المؤلفات في الآداب اليهودية

لقد ترجمت بعض مؤلفات الغزالى الى اللاتينية فى القرون الوسطى . ولكن اليهود فى تلك العصور قد انتفعوا من فلسفته وما ذلك الا لأنه هاجم الفلاسفة وهجاهم . واشد كتبه تأثيراً على اليهود هو (المقاصد) و (التهافت) حتى ان اليهود فى هجومهم على الفلاسفة

---

(1) Field, P. 121

(2) Encyc., of Eth. Vol XI, P,63

(3) Encyc., Brit. Vol. II, P, 279 (G. W. Thatcher And W. Wallace)

استعاروا الفاظ الغزالى وعباراته فى التهافت (١)

وبدأ اليهود بترجمة كتب الغزالى منذ القرن الثالث عشر وفي مكاتب أوروبا نحواً من احدى عشر شرحاً (للمقاصد) كلها تواليف يهودية . وترجم كذلك كتاب الغزالى المسمى (ميزان العمل) وأبدلت شواهده القرآنية النبوية باخرى من التوراة والتلمود .

ويجب ان نقول ان اليهود لم يأخذوا عن الغزالى ولم يحترموه ذلك الاحترام الا لأنه ساواهم فى هجو الفلاسفة ولم يكن ذلك الاحترام مبنى على قاعدة دينية أو أخلاقية .

(٤) احياء علوم الدين وأثره .

أدخل الغزالى الاعتراف بالأولياء والقول بالكشف وان الايمان لا الفلسفة هو الطريق الى الله . كما ان الممارسة والمجاهدة أفضل من غيرها . وهنا يشبهه الاستاذ مكدونالد برتشل Ritschl . وعلق اهمية كبرى على التأمل ومعرفة النفس فقال « من لا يعرف نفسه لا يعرف الله » .

يروى أبو الفدا أنه لما وصل كتاب « الاحياء » الى قرطبة اتهم صاحبه بالهرطقة فاحرق الكتاب مع غيره من مؤلفات الغزالى

(1) Jewish Encyc. Vol V, P. 649. 50 (I. Broyde)
ولقد جاء ابن رشد ونقض كتاب التهافت هذا بكتابه المسمى (تهافت التهافت)

ولم يكن الغزالى من القائلين بالشمول Pantheism واتهم بالكفر والهرطقة . ولم يكن الغزالى من المتطرفين في التصوف المغالين في الحلول. ورماه بعضهم بحب الظهور والزهو . وهذا كتابه « احياء علوم الدين » شاهد عدل على صدق ماقلنا . وسنقتبس منه فى هذا البحث كلما دعت المناسبة . وسنكتفى هنا بهذه الكلمة (١) :

بحث الغزالى في كتابه هذا فى العلم وقواعد العقائد كما بحث فى أحوال المعيشه وآداب الاجتماع واحكام الصلوات . وبين فى الجزء الثالث من الكتاب رياضة النفس وعجائب القلب وما يتبعها . وفي رابع الاجزاء بحث في العقائد الصوفية من حيث التوبة والصبر والمحبة والشوق . . وغيرها .

فى هذا الكتاب بحث الغزالى كممثل للاسلام وكممثل للتصوف ولم يكن من المغالين . ونظن انه كان مسلما أولا وصوفياً ثانياً لرغبته فى تقرير مبادىء الدين الاسلامى كلها من جهة، واعتقاده «بالكشف» من الجهة الاخرى .

ولا يزال كتابه هذا مصدراً يوثق به فى الدين وفي التربية وفى الاخلاق والتصوف .

ونؤثر هنا أن ننقل من الجزء الرابع من الكتاب

---

(١) احياء علوم الدين ج ٣ ص ٢٢ (مصر ١٣٠٣ هـ)

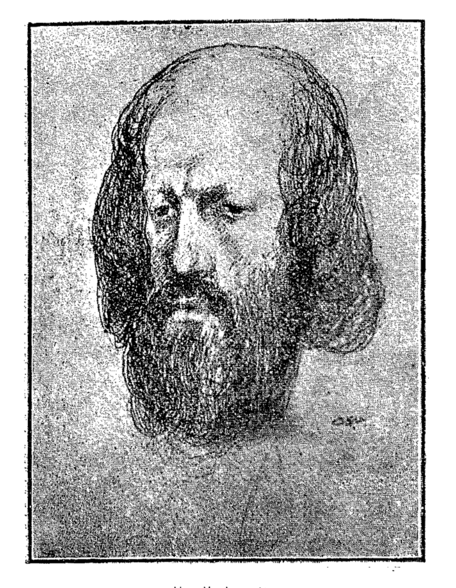
(ص ٢٣٨) رأى الغزالى في

(٥) التفكر :

« ... وردت السنة بان تفكر ساعة خير من عبادة سنة. وكثر الحث فى كتاب الله تعالى على التدبر والاعتبار والنظر والافتكار ولايخفى أن الفكر هو مفتاح الأنوار ومبدأ الاستبصار . وهو شبكة العلوم ومصيدة المعارف والفهوم .... أمر الله بالتفكر والتدبر في كتابه العزيز فى مواضع لاتحصى واثنى على المتفكرين فقال تعالى (الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا) . وقد قال ابن عباس — ان قوماً تفكروا في الله فقال النبي تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا في الله فانكم لن تقدروا قدره — » ... وقيل لابراهيم « إنك تطيل الفكرة » فقال « الفكرة مخ العقل »

ثم قال تحت عنوان « حقيقة الفكر » — إن معنى الفكر هو احضار معرفتين فى القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة — ... وهذه المعرفة الثالثة هى التى تسمى تفكراً واعتباراً وتذكراً ونظراً وتأملا وتدبراً . أما التدبر والتأمل والتفكر فعبارات مترادفة على معنى واحد ليس تحتها معان مختلفة .. »

وقال تحت عنوان « مجارى الفكر » — إن الفكر قد



الاءمام الغزالى
كما تخيله جبران خليل جبران
(امام ص ٥٠)

يجرى فى أمر يتعلق ، بالدين وقد يجرى فيما يتعلق بغير الدين . وإنما عرضنا مايتعلق بالدين فلنترك القسم الآخر . ونعنى بالدين المعاملة التى بين العبد و بين الرب تعالى. فجميع أفكار العبد إما أن تتعلق بالعبد وصفاته وأحواله وأما ان تتعلق بالمعبود وصفاته وأفعاله — لايمكن ان يخرج عن هذين القسمين »

وقد وضع هذا البحث فى باب المنجيات الذى يسميه (ربع) المنجيات لأن الكتاب على أربعة أرباع. وهى ربع العبادات وربع العادات ، وربع المهلكات ، وربع المنجيات . وقد رأى الغزالى « الاشتغال بتحرير كتاب احياء علوم الدين والكشف عن مناهج الائمة المتفوقين و إيضاحاً لمناهى العلوم الشافعة عند النبيين والسلف الصالحين » . (١)

راجع مقدمة الاحياء ص ٣

صوفية الدراويش

(ابتداء من القرن الثانى عشر م)

انتهينا فى الفصل السابق الى تقرير أمر انتشار الاعتقاد « بالكشف » بين الصوفيين وغير الصوفيين . وقد سموا ذلك « علم الباطن » الا ان غيرهم خطأهم زاعمين ان علم الباطن علم مختص بالله والافضل ان ندعو التصوف علم الظاهر ، لأ نه ظهر للخلق بمشيئة الله . وانما قولهم علم الباطن فمجرد اصطلاح — انتهينا من ذلك فى الفصل السابق وغايتنا أن نتبع دورا فى انقلاب الصوفية ، رجالها وعقائدها وعوائدها .

رغما عن الاعتقاد الشائع من ان التصوف علم القلب والمكاشفة ، واصحابه أصحاب الطريقة ، و رغما عن اعلان الغزالى « بأنه علم الصديقين والمقربين — نور يظهر فى القلب عند تطهيره وتزكيته من الصفات المذمومة فى تحصيل المعرفة الحقيقية بذاته تعالى أو بصفاته التامة أو بافعاله وحكمته في خلق الدنيا والاخرة » — نقول رغما عن كل ذلك فان العصر الذى تلا الغزالى قد امتزج الزهد والتصوف بطبيعتهما الاصلية وصار يرى علم الشريعة قشرا والتصوف والزهد « لبا » (١)

---

(١) قيل ليس ذلك للامتهان بل هو للتشبيه لان القشر يصون اللب . ومع ذلك فهو غير سالم من اللوم ، بطرس البستانى

وليس أدل على فوضى هذه الفترة من هذه الفقرة ، نذيعها لا لأنا نعتقد بصحة مؤداها سالمة من المبالغة أو التحامل بل لاظهار شيء من الامر — « كان التصوف حالا فصار كارا ، وكان احتسابا فصار اكتسابا ، وكاد استتارا فصار اشتهارا ، وكان اتباعا للسلف فصار اتباعا للعلف وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور — وكان تعففا فصار تكالفا ، وكان تخلقا فصار تملقا ، وكان سقما فصار لقما وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريدا فصار ثريدا » .

ونرى أن كل ما تدل عليه هـذه الفقرة هو ان الصوفية قد تغيرت. سنة الله في خلقه . . . ومن الآن فصاعدا نراها تنحو منحى آخر ويدخل فيها عناصر أخرى ، وهذا لا يعنى انه كانت تقوم فيهم عقول فذة هدفها ابطال الاهتمام بالدنيا، ومرماها الاتصال بالله وأمثال هؤلاء كثيرون .

ولكي نكتب في هذا ماهو جامع مانع نرى ان نقسم البحث كما قسمه غيرنا من العلماء الى قسمين :

١ تأسيس التكايا (١)

كانوا منذ البدء يتمشون دون قصد على مبدأ « لا رهبانية فى

---

١ مفردها تكية — أوخانقاه أو زاوية وهي لفظة انكليزية (انظر دائرة المعارف للاخلاق والدين المجلد الرابع والصفحة ٦٤١ — مرجوليوث)

الاسلام » وانما كان يعيش جماعة ممن اتفقت مبادئهم وتلاءمت أخلاقهم في مكان واحد . وكان أكثرهم متزوجين الا ان كثيرين منهم قدفضلوا العزوبة لان العائلة تلهى الرجل عن التبتل والعبادة(١) ولكن الهيئة الاجتماعية الاسلامية التي أمرت بالاهتمام بالعائلة كالاهتمام بالايمان والعبادة لم تحبذ هذا الرأى . على انه نما واشتد أمره فيما بعد سنه ٢٠٠ ه ولذا جاز أن نقيده كتاريخ لنشوء « الرهبنة » فى الاسلام . وهناك من يرجح خطأ هذا القول (نيكلسون) (٢) لأن دراسة الكتب القديمة كحلية الأولياء وقوت القلوب و رسالة القشيرى (واصحابها عاشوا قبل ١٠٥٠ م) لا توقفنا على شيء من ذلك . وأما المقريزى فيقول ان الخانقاه قد دخلت فى الاسلام في ابان القرن الخامس للهجرة (القرن الحادى عشر م) ونيكلسون يميل الى قبول هذا التاريخ لأن القزوينى ذكر فى كتاب آثار البلاد ان أبا سعيد بن أبى الخير (توفى ١٠٤٩) هو مؤسس هذه الامكنة .

وفي هذه المؤسسات التأم الجمع . شيوخ تحت تصرفهم المريدين (واحدهم مريد) وهو الذى يود الانخراط فيزمرتهم . ولذلك يدربه الشيخ وعليه أن يمر بطور يسمونه « الارتضاع » ثم « الفطام »

---

(١) قوت القلوب ج ٣ ص ٢٤٧

(٢) Encyc. of Ethics Vol. 11, P. 103 (Nicholson)

ويقول الشهروردى ان أهل الزهد الاول قصدوا العزلة خشية اذى الناس واما الصوفية فعاشوا فى رباط Convent جماعات جماعات فتغلبوا على تلك الصعوبة نفسها .

هنا يجتمع رجال من مختلف الاعمار والمقدرة يعيشون فى الزاوية وهى ضمن الرباط . ولهم قاعة عامة للصلاة يسمونها « بيت الجماعة » والمريد الذى ينضم بمحض ارادته الى هذه الزمرة عليه ان يتخلى عن كل ممتلكاته وأمواله ثم يطهر نفسه ويصلى ركعتين وينزوى فى زاوية لا يبرحها الا لصلاة الجمعة أو الجماعة ، بل عليه أن لا ينام الا بعد أن ينهكه التعب من تكرار الذكر واقامة الصلاة .

وهذا النظام فى معتقدنا اصل لحركة « الدراويش » التى سيطرت على العالم الاسلامى واشتد اثرها منذ القرن الحادى عشر الى يومنا هذا . وكلمة «درويش» فارسية يظهر ان معناها الاصلى « مكتف بالقليل » وأحيانا فقير ولا فرق بينها وبين « صوفى » الا كالفرق بين النظرية والعملية . اذ الصوفية نزعة فلسفية « والدروشة » أساليب خاصة فى الذكر والعبارة (١) .

وكان لكل فرقة نوع خاص من « الذكر » أو الاوراد — مفردها « ورد » أو حزب . وقال Von Hammer انه وجد من

(1) Encyc., of Ethics Vol. IV, P. 641 (Margoliouth)

ذلك ٣٦ طريقة — ١٢ طريقة وجدت قبل تأسيس الامبراطورية العثمانية . وفى زمن الدولة ازداد هذا العدد فجعلت عليهم شيخاسمى « بشيخ الطرق » وكان مسؤولا لدى الحكومة عن سلوكهم وأعمالهم . . . ولقب الشيخ فقط لمؤسس الطريقة. وأما تابعه أومن يخلفه « خليفة » والاعضاء كما اسلفنا طلبة أو مريدين ورئيس الزاوية مقدم ورئيس المالية « وكيل »

ان الغزالى ولو اعتبر مدخلا للصوفية فى نظام الاسلام فانه لم يترك شيئا واضحا بهذا الخصوص مع انه رأس احدى تلك المؤسسات فى « خانقاه » فى طوس . ولكن المتاخرين وطدوا دعائم الحركة وجعلوها تسير على نظام تام . وكان أصل هذه الطرق تخليد لذكرى شيخ عظيم أو مدرس قدير . فعدى الهكارى (توفي ١١٦٣ م) الذى الف أخوية فى الموصل وعبد القادر الجيلانى صاحب الطريقة المشهورة ، خلدت آثارها على هذه الطريقة . وربما كان الباعث على تأسيس هذه « الاخويات » انقراض الدولة السلجوقية كما كان انقراض روما سببا فى ظهور St Bencdict (١)

وقبل أن نأتى على ذكر مختصر لبعض الفرق التى نشأت على هذه الطريقة نود ان نتمم البحث بقول كلمة عن

(1) Encyc., Brit, Vol. VIII, P.15 (D. B. Macdonald

٢ — اساليب الزهاد والدراويش

غايتهم الاتصال بالله . فالوصول الى هذه الغاية طرق عدة ومقامات جمة منتزعة مادتها من الحديث والقرآن واقوال الاولياء، واكثرها متشابهة من حيث الجوهر . ولو اختلفت وجهات النظر باختلاف المؤلف أو المجتهد . ويصعب الاتيان على هذه التفاصيل ولا شيء افضل من مراجعة « أحياء علوم الدين » للغزالى ففيه اكثر هذه الاساليب ان لم نقل جميعها .

فهناك في الجزء الثالث من الاحياء بحث في المريد وطرق الوصول الى دخول « الرباط » الى غير ذلك مما يحتاجه المريد حتى يفعم قلبه بحب الله . وهنا اذا آنس الشيخ من طالبه ذكاء أو صلاحا سمح له بالتحنث والتعبد والمجاهدة والوجد مستمطرا الوحى مستهديا الحقيقة — حقيقة الله جل وعز .

وأما الفرق (١) التى قامت اثر هذه الحركة فاولها المولوية التى تنتسب الى جلال الدين الرومى صاحب القصيدة المشهورة « مسنوى » Mesnevi وقد رأس أحد أنبائه هذه الطريقة وظلت

---

(١) يقال أن اول من أسس طريقة هو عبدالقادر الجيلانى توفى سنة ٥٦١ ه. ١١٦٦ م وتأسيس الطرق على رأى مرغوليوث بدأ منذ القرن السادس للهجرة.

وراثية فى هذا البيت . وأهل هذه الطريقة أوسع الدراويش عقلا وأكثرهم تسامحا (١)

وأما الرفاعية فتنسب الى أحمد الرفاعى (توفى سنة ٥٧٨هـ/١١٨٢م) واصحابها يضربون انفسهم بالمدى فى حالة الغيبوبة و يأكلون الزجاج و يقبضون على الحديد المحمى و يزدردون الافاعى . وكل جماعة من هذه الطريقة مختصة بالقيام بعمل من هذه الاعمال فواحدة لازدراد الافاعى واخرى لابتلاع الزجاج وهلم جرا . و يعللون مقدرتهم على ذلك بان الروح تغادر الجسد فى حالة الغيبوبة وتتصل بالخالق وهذا يجعل الجسد بلاحس (٢)

والكبطاشية التى سيطرت على تركيا والبانيا قرونا عديدة و يرجعون أصل الانكشارية اليها والسنوية آخر هذه الطرق (٣) واشهرها بالطهارة والاصلاح وأقربها الى مذهب أهل السنة وابعدها عن فوضى الاعتقاد والطقوس الصوفية . وهى وراء غاية تأسيس وحدة اسلامية تحذو حذو حكومة الرسول

---

(1) Ecyc. Brit. Vol. VIII, P. 76 (D. B. Macdonald)

(٢) يسمون هذه الأفعال كرامات تمييزاً لها عن المعجزات الخاصة بالأنبياء . امثال هذه : المشى على الماء والطيران فى الجو والظهور فى عدة امكنة فى وقت واحد واحياء الموتى والتنبوء بالمستقبل . الخ . (انظر Nicholson, Mystics of Islam (London 1914), P. 139)

(٣) مؤسسها محمد بن على بن سنوسى توفى فى الجزائر

.... تعددت الفرق اذن واختلف بعضها عن بعض اختلافا كبيرا وصار الناس لا يفرقون بين الشعوذة والدين والعلم فخالف الدراويش وخاصة عامتهم سنن الزهد والتصوف وخرجوا الى الاعمال جماعات لارابط يجمعها . و يقولون ان القادرية وخصوصا فرعها المصرى تميزت بصيد السمك . وان رجالها كانوا يحملون فى أيام الاعياد والمواسم « اعلاما » من الشبك مختلفة الالوان والاشكال والمولوية لهم ميزة خاصة وهى لبس (التنورة)(١)

وليس من السهل تعداد هذه الطرق لأن كثيرا منها فروع عن الأخرى . وعلماء الفرنسيس هم أفضل المراجع الاوروبية فى تقسيم الطرق، وبيان علاقة الواحدة بالاخرى، وذلك لسبب مهم جدا وهو اعتقادهم ان هذه الفرق تدأب وراء التخلص من الاوروبين فى افريقيا وآسيا . ولكن (الاستاذ مرغوليوث) لا يحبذ هذا الرأى ويرى أن القوم غايتهم إصلاحية دينية فى الاصل . وكلمة « أصل » مهمة جدا لان الطرق قد تطورت فانحط بعضها بانصرافها عن الغايات الاولى التى وجدت من أجلها .

---

(1) Encyc., of Ethics. Vol. IV, P. 642 (Margoliouth).

ولا يسعنا في ختام هذا الفصل من ارجاع القارىء الى مقال تام باللغة العربية موضوعه « الدرويش » نشره « احمد حامد الصراف » في مجلة « لغة العرب » الغراء (ج ٢ في سنة ١٩٢٨) — بنى على الاختبار والمشاهدة يكاد يكون تاما في هذا الباب

٦ — علم التصوف

أمثلة من الآداب الصوفية

بينا فيما سبق أنه لما اختص القوم بالزهد انقلب مع الزمن الى صوفية القرن الثانى للهجرة. وإن القوم أقبلوا على العبادات والمجاهدات فكان لا بد وان ينشأ عن هذه العبادات والمجاهدات، (كما قال ابن خلدون) إما نوع من العبادة فترسخ وتعتبر مقاما للمريد في مجاهدته و إما أن تكون صفة حاصلة للنفس من حزن أو سرور أو نشاط

وعلى هذه الصورة يترقى المريد من مقام الى مقام و ينتهى بالتوحيد أو المعرفة. ودعامة هذا الرقى (الطاعة) والاخلاص يتقدمها الايمان ولا غنى للمريد عن محاسبة نفسه خشية التصور أو الخلل

« ولهم مع ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات فى الفاظ تدور بينهم اذ الاوضاع اللغوية إما هي للمعانى المتعارفة فاذا غمض من المعانى ما هو غير متعارف اصطلحنا عن التعبير عنه بلفظ يتيسر فهمه منه. فلهذا اختص هؤلاء بهذا والفرع من العلم الذى ليس لواحد غيرهم من أهل الشريعة الكلام فيه » (١)

من أجل ذلك انشطر علم الشريعة الى صنفين: صنف مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا للاحكام العامة والعبادات والمعاملات

---

١ مقدمة ابن خلدون ص ٣٩١

وآخر مخصوص بالصوفية من مجاهدة ومحاسبة والكلام فى المواجد والاذواق وكيفية الترقى وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم . فلما دونت العلوم والف العلماء في الفقه وعلم الكلام والتفسير ، الف هؤلاء في طريقتهم . فكتب بعضهم فى الورع والمحاسبة كالقشيرى والسهروردى في كتاب عوارف المعارف . ولما جاء الغزالى دون الصنفين فى كتابه المشهور « حياء علوم الدين » فكتب في الورع والاقتداء وآداب الصوفية وسننها وشرح اصطلاحاتها — ومن هنا صار التصوف عاماً

ولما عنى المتأخرون من القوم بالكشف (١) تكلموا في حقائق الموجودات العلوية والسفلية وحقائق الملك والروح والعرش والكرسى وأمثال ذلك . وقصرت مدارك من لم يشاركهم فى طريقتهم عن فهم اذواقهم ومواجدهم وأهل الفتيا بين منكر عليهم ومسلم لهم . وليس البرهان والدليل بنافع فى هذه الطريق رداً وقبولا اذ هي من قبيل الوجدانيات » (٢)

---

(١) قد يتوهم المريد عند الكشف الوحدة فيدعون ذلك (مقام الجمع) ثم يترقى عنه الى مقام الفرق وهو التمييز بين الموجودات ويدعى أيضا مقام العارف ويقول ابن خلدون انه لابد للمريد من عقبة الجمع وهى صعبة لانه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته . اه

(٢) ابن خلدون ص ٣٩٢

ان الذى قررناه وكررناه أن الصوفية ليست مذهبا من المذاهب الاسلامية وانما هي نزعة فلسفية اعتقد أصحابها أن فى مقدورهم تفسير القرآن تفسيراً يغاير معتقدات غيرهم ولكنه يفسر مقاصدهم الخاصة (١)

فلا عجب اذن ان صار اهل الفتيا (كما قال ابن خلدون) من علماء الاسلام يردون على هؤلاء (الصوفية) وكان كلامهم فى اربعة مواضيع (٢). —

(١) المجاهدات وما فى ذلك من الاذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الاعمال لتحصل تلك الاذواق التي تعتبر مقاما منه يترقى المريد الى غيره كما سبق .

(٢) الكرامات وهي فى رأى ابن خلدون صحيحة لا تنكر ولو قال بعض أئمة الاشعرية بالتباسها بالمعجزة .

(٣) الكشف واعطاء حقائق العلويات وترتيب صدور الكائنات وا كثر كلامهم فيه نوع من المتشابه والالغات لا تعطى دلالة على مرادهم منه لانها لا توضع الا للمتعارف وا كثره من المحسوسات

(٤) الشطحات وهى ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من أئمة

---

(1) Encyc. of Eth. Vol. XII, P. 13 (Nicholson)

(٢) هذه النقاط مقتبسة من ابن خلدون ص ٣٩٥ (من المقدمة) .

القوم « والاتصاف فيها ان القوم اهل غيبة عن الحس والواردات تملكهم حتى ينطقوا عنها بما لا يقصدونه والمجبور معذور »

وفي أيامهم الاخيرة تمخضت أفكارهم تحت نظريتين هامتين في تطور الفكر العربي : —

١ — الاولى «التجلي» — وهي كما فسرها بن خلدون(١) :

« الوجود كله صادر عن صفة الوحدانية التي هي مظهر الاحدية وهما معاً صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لاغير ويسمون هذا الصدور بالتجلي . وأول مراتب التجلي عندهم تجلي الذات عن نفسه وهو الكمال بافاضة الايجاد والظهور كقوله في الحديث الذي يقول — كنت كنزاً مخفيا فاحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني . وهذا الكمال في الايجاد والمتنزل في الوجود وتفصيل الحقائق وهو عندهم علم المعاني والحضرة الكمالية والحقيقة المحمدية . وفيها حقائق الصفات واللوح والقلم وحقائق الاشياء والرسل أجمعين . ويصدر عن هذه الحقائق حقائق أخرى في الحضرة الهبائية وهي مرتبة المثال ثم العرش ثم الكرسي ثم الافلاك ثم عالم العناصر ثم عالم التركيب في عالم الرتق . فاذا تجلت فهي في عالم الفتق ويسمى هذا المذهب مذهب أهل التجلي » .

---

(١) مقدمة بن خلدون ص ٣٩٣

وهو مذهب لا يقتدر أهل النظر على تحصيل مقتضاه لغموضه واستغلاقه .

٢ ــ الثانية « الوحدة المطلقة » : —

يزعمون أن الوجود فى تفاصيله له قوى بها كانت حقائق الموجودات وصورها وموادها والعناصر انما كانت بما فيها من القوى. وكذلك مادتها لها فى نفسها قوة بها كان وجودها . ثم ان المركبات فيها تلك القوى متضمنة فى القوة التى كان بها التركيب كالقوة المعدنية فيها قوة العناصر و . . . . والقوة الجامعة للكل من غير تفصيل هى القوة الالهية التى انبثت فى جميع الموجودات كلية وجزئية فجمعها واحاطت بها من كل وجه » (١)

ويقول ابن خلدون ان الذى يظهر من قول ابن دهقان فى تقرير هذا المذهب إن حقيقة ما يقولونه فى الوحدة شبيه بما تقوله الحكماء فى الألوان من أن وجودها مشروط بالضوء. فاذا عدم الضوء لم تكن الألوان موجودة بوجه . وكذلك الموجودات المحسوسة كلها مشروطة بوجود المدرك الحسى بل الموجودات المعقوله والمتوهمة ايضا مشروطة بوحدة المدرك العقلى . فاذا الوجود المفصل كله مشروط بوجود المدرك البشرى . فلو فرضنا عدم المدرك البشرى

(١) ابن خلدون ص ٣٩٤

جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود ، بل هو بسيط واحد . وابن خلدون يميل الى رفض هذا الرأى .

وقد زادوا على هذه النظريات شيئاً كثيراً وصارت لهم نظرات فى علم النفس والباطن والسحر وتفسير الرؤيا . واعتقدوا ان الرجل مكون من اربعة مظاهر (١) . النفس وهى مقر العواطف . ومن هنا اتهمت بالخبث ووجب تطهيرها بالمجاهدة والمحاسبة والروح والقلب وهما اهم مايهتم به الصوفى واخيراً العقل . وقد شددوا فى هذه المظاهر على الطهارة بالذكر والمراقبة

ولتحريك العواطف الدينية اتخذوا الشعر والاغانى والموسيقى واسطة لذلك (٢) . ومع اننا سنفرد فصلا خاصاً لابن الفارض وسنذكر شيئا من الشعر الصوفى فانه يجمل ان نضع تحت هذا العنوان أمثلة من الكتابات النثرية والشعرية الصوفية : —

(١) أمثلة من الشعر

قال ذوالنون المصرى (٣)

اذا ارتحل الكرام اليك يوما ليلتمسوك حالا بعد حال

---

(1) Encyc. of Eth. Vol. XII, P. 13 (Nicholson)

(2) Macdonald, ' Emotional Religion in Islam as Affected by Music & singing, 1901, P. 195.

(٣) نقلا عن كتاب اللمع للطوسى ص ٢٤٧

فان رحالنا حطت رضاء بحكمك عن حلول وارتحال
اغثنا فى فنائك يا إلهى إليك مفوضين بلا اعتلال
فسسنا كيف شئت ولا تكلنا الى تدبيرنا ياذا الجلال

وقال الجنيد البغدادى .

يا مسعرى أسفا يامتلى شغفا لوشئت أنزلت تعذيبى بمقدار
حاشاك من استغاثاتى فكيف وقد اوليتنى نعما طاحت بأذكار

وقال :

فلما (١) جفيت وكنت لا أجفى ودلال الهجران لا تخفى
وأراك تسقينى وتمزجنى ولقد عهدتك شار بى صرفا

ولأبى الحديد (كتبها الى القرشى) : —

اهابك ان أقول هلكت وجدا عليك وقد هلكت عليك وجدا
ولو ان الرقاد دنا لطرفى جلدت جفونها بالدمع جلدا

فأجابه القرشى : —

ولكنى أقول حييت حقا اذا الوجد المبرح منك يهدا
وان حل الرقاد بجفن عينى رقدت اجابة لك لا لأهدا

« وهذه الاشعار فيها ما هي مشكلة ، وفيها ماهى جلية ، ولهم فيها

(١) هكذا وردت فى اللمع ص ٢٤٨ طبع ليدن ولكنها وردت أيضا « فالى . . . . الخ »

اشارات لطيفة ومعان دقيقة. فمن نظر فيها فليتدبرها حتى يقف على مقاصدهم ورموزهم . . . . »(١)

(٢) أمثلة من النثر : —

دعاء لذى النون المصرى .

« اللهم الحول حولك، والطول طولك، ولك في خلقك مدد قوة وحول ، وأنت الفعال لما تشاء لا العجز ولا الجهل يطارحانك ولا النقصان والزيادة يحيلانك ... لايحد قدرتك أحد ولا يخلو منك مكان ولا يشغلك شأن عن شان. . . . »

دعاء آخر لمعروف الكرخى : — (٢)

« حسبى الله لدينى ،حسبى الله لدنياى .حسبى الله الكريم لما اهمنى. حسبى الله الحكيم القوى لمن بغى على. حسبى الله الشديد لمن كادنى بسوء . حسبى الله الرحيم عندالموت. حسبى الله الرءوف عند المسألة في القبر .حسبى الله الكريم عند الحساب . حسبى الله اللطيف عند الميزان. حسبى الله القدير عند الصراط . حسبى الله لا إله الاهو

---

(١) اللمع ص ٢٥٧

(٢) أحياء وعلوم الدين الجزء الاول ص ٢٧٩ — ٢٨٠ (طبعة مصر ١٣٠٣ هـ) .

عليه توكلت وهو رب العرش العظيم » . (١)

دعاء ليوسف بن الحسين

« اللهم إنا نبات نعمك فلا تجعلنا حصائد نقمك . اللهم أعطنا ما تريده منا يامن أعطانا الايمان من غير سؤال . لا تمنعنا عفوك مع السؤال ، فانا اليك آيبون ومن الاصرار على معصيتك تائبون . . . اللهم تقبل منا ما مننت به علينا من الاسلام والايمان الذي هديتنا واعف عنا . . » .

(٣) أمثلة من الرسائل

صدر للجنيد (٢)

« آثرك الله يا أخي بالاصطفاء ، وجمعك بالاحتواء ، وخصك بعلم أهل النهى ، وأطلعك على ما أولى ، وتمم لك ما تريد منك له ، ثم اخلال منك له « ومنه به له » (٣) ليفردك في تقلبه لك بما يشهدك من حيث لا يلحق شاهد من الشواهد يخرجك . . »

---

(١) روى عن ابي الدرداء أنه قال * من قال في كل يوم سبع مرات : (فان تولوا فقل حسبي الله لا إله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) كفاه الله عز وجل ماأهمه من أمر آخرته صادقا كان أو كاذبا !

(٢) الصدر هو مقدمة الرسالة (صدر يصدر . . .)

(٣) من الله وبالله والى الله

صدرى للروذ بارى

« آنسك الله فى كال الاحوال وتمامها، و بلوغ الغايات ونظامها وآنس بك قلوب أهل مصافاتك وموالاتك في دوام فضلك ومصافاتك وجعل لك ما اتضح لك موصولا بك فى حياتك و بعد وفاتك ومن علينا بما يقصر عنه بلوغ الآمال ونهاية الاحوال وزادك من فضله الذى عودك . »

وكتب أبو سعيد الخراز الى أبى العباس حمد بن عطاء

« يا أبا العباس أتعرف لى رجلا قد كملت طهارته و برىء من آثار نفسه « عنه به له » موقوف مع الحق بالحق للحق » (١) من حيث أوقفه الحق حيث لا له ولا عليه » .

«فان عرفت لى هذا فدلنى عليه حتى ان قبلنى كنت له خادما»

وكتب الشبلى الى الجنيد :

«يا أبا القاسم ما تقول فى حال علا فظهر، وظهر وقهر فبهر. فاستناخ واستقر . فالشواهد منطمسة والاوهام خنسة، والالسن خرسة، والعلوم مندرسة . ولو تكاثف الخليقة على من هذا حاله لم يزده ذلك الا توحشاً. ولو أقبلت اليه تعطفاً لم يزده ذلك الا تباعداً فالحاصل فى هذا

(١) الحق هو الله ولذلك صحفناها : مع الله بالله ولله .

الحال قد صفد بالاغلال والانكال وغلبه عقاله . فحال وحاد الحق بالحق وصار الخلق عقالا » ويروى انه كتب تحتها هذين البيتين :

ياهلال السما بطرف (١) كليل فاذا مابدا امنا طرفيه

كنت ابكي على منه فلما ان تولى بكيت منه عليه

---

(١) جاءت كطرف أيضا

٧ — مثل الشعر الصوفى العليا

ابن الفارض

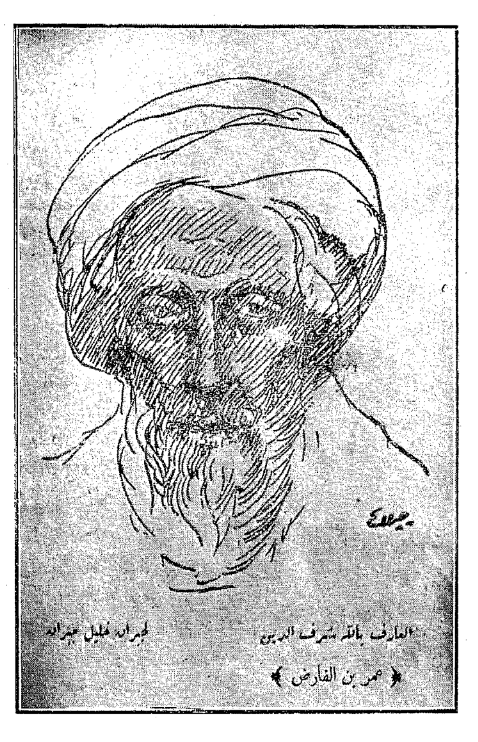
ماعتمت الصوفية بعد أن أصبحت طريقة عارس وعاما يتداول. ان انتجت شعراءها الأفذاذ من الأعاجم والعرب . ففى فارس قام ابو سعيد بن أبى الخير من خراسان (١٠٤٩م) وفى البلاد العربية عامة ومصر خاصة عمر بن الفارض المشهور (١١٨١ م) .

يقول Von Kremer ان محور شعرهم اخلاقى وجدانى أساسه طهارة القلب وانكار الذات . (١) على ان فكرة « الشمول » لم تفارق معظم الشعراء ، ولم يلبث المتأخرون منهم ان أعلنوا ان الاديان جميعها من مصدر واحد . وان هى الا أشعة (لافرق بين جزء واحد منها وجزء آخر فى المبدأ) صادرة عن ذلك المصدر . وهذه الأفكار ظهرت فى فارس بمظهر مغاير لمظهرها فى تركيا والبلاد العربية . وأهم ثلاثة عاشوا في هذه الفترة ابن الفارض والحلاج (حسين بن منصور) وجلال الدين الرومى .

وقد اهتم الشعراء فيما وراء الطبيعة كثيراً واعتبروا « الله »

---

(1) Encyc. Brit. Vol. XXVI. P. 32



العارف بالله شرف الدين — لجبران خليل جبران

« عمر بن الفارض »

(امام ص ٧٢)

كرمز للحب الخالد . وما الحب الانسانى الا نوع ذلك الحب الآلهى، لان النفس كائن إلهى يتوق دواماً الى الرجوع الى مصدره . وهذا التوق يسوقها على أجنحة الوجد والغيبوبة الى تلك الغاية القصوى . وقد زعم يوسف وزليخا الفارس أن « الحب أصل الخليقة » وجلال الدين الرومى أنه « جوهر الأديان » (١)

وأما الشعر الغنائى فقد وصل المدى الذى لا يوصل لما انتهج سبيل الشمول ووصف حالات الفناء والبقاء والاتصال والوجد... الخ

وأشهر شعراء العرب فى هذه الحلبة اثنان أولهما بلا منازع ابن الفارض . وثانيهما ابن العربى . ومن الغريب أن لا يقوم فى العرب قبل ابن الفارض أمثاله أو أمثال العطار وجلال الدين الرومى وسعدى، وحافظ من شعراء الفرس الصوفيين المبدعين .

والعرب رغماً عن ميلهم بالفطرة والطبع الى ذكر ديار الأحبة وظعنهن من جاهليتهم الى عصور تمدنهم فان أشعارهم لم تصطبغ بالنزعة الفارضية فى الحب الالهى . فابن الفارض جدير بالبحث والدرس لأنه فارس هذه الحلبة وبطلها الفرد . وقد قال الاستاذ نيكلسون « ان أشعار ابن الفارض غاية فى اللطف »

وتمهيداً لدرس بضعة أبيات من قصائده نذكر شيئاً عن حياته.

---

(1) Eucyc. of Eth, Vol. XII P. 16—17

مختصراً من مقدمة ديوانه التي كتبها حفيده (طبع مرسيليا سنة ١٨٠٣ م) : —

ولد شرف الدين عمر ابن الفارض في القاهرة سنة ١١٨١ — ١١٨٢ م وتوفى سنة ١٢٣٥م وقد اسرف حفيده أحمد في وصف جماله وكرمه وعلو نفسه وابتعاده عن توافه هذه الدنيا واحترام الناس له . على ان الحقيقة ان عمراً كان ميالا إلى العزلة والزهد وتعود الذهاب في كل يوم إلى جبل المقطم بعد استئذان ذلك الذى كان يدعى أو يلقب « خليفة الحكم العزيز [1] » لأنه كان من أعضاء المحكمة العليا .

ويروى أن شيخاً بشر (ابن الفارض) بانه من (الهداية) قاب قوسين أو أدنى . وما عليه إلا أن يذهب للحجاز فعمل حيث كان له ما أراد [2] وقصائده ملأى باسماء الوديان والبلدان والتلال التي زارها في الحجاز . و بعد غياب دام ١٥سنة عاد إلى مصر وجاور في الأزهر حيث كان والده .

... اشتهرت قصائده بالانسجام والفاظه بالعذوبة ومعانيه بالمحسنات من بديعية و بيانية ونورية الخ . وأطول قصيدة هي

---

(1) Lit. Hist of the Arabs, P. 394.

(2) Studies in Islamic Mysticism, Nicholson. Cambridge, 1921 — P. 164

« التائية الكبرى » تمييزاً لها عن الصغرى . وقد ظن بعضهم لدى درس هذه القصيدة أن ابن الفارض كان من الدائنين (بالحلول) أى وجود الخالق فى كل مخلوق انسانى (١)

وترجم من قصائده إلى الفرنسية والايطالية والانكليزية الا أنه لا يوجد فى الاخيرة خلا نحواً من مئة بيت .

يقال إنه كان يملى قصائده فى اللحظة التى تتلو دورة الاغماء والغيبوبة . وهذه لم تكن مقصورة على ابن الفارض . فقد كان الرومى (جلال الدين) ينظم قصائده وهو يدور حول عامود فى بيته فينقلها الناس عنه أشعاراً .

وقصائده ليست مفهومة المعنى الحقيقى . وقد تمنى العلماء لو فسر ابن الفارض اشعاره كما فعل ابن العربى . قيل إن أحدهم جاء لأبن الفارض يستأذنه فى شرح قصيدته « نظم السلوك » فسأله عن مقدار الشرح . فقال إنه سيقع فى مجلدين فضحك الشاعر وقال « لو اردت لكتبت مجلدين تفسيرا لكل بيت فيها » (٢) ولحسن الحظ كان شارحو اشعاره من الصوفية فقد عاشوا كما قال نيكلسون فى محيط الشاعر الذى استمد منه الوحى ولذا فانهم لم

Islamic Mysticism, Nicholson, P. 165 (1)

(٢) من مقدمة الديوان طبع مرسيليا

يخطئوا في الحلية ولو وقع الخطاء فى بعض التفاصيل .

ومن تدبر الديوان وجده « جدة » وقصائده عناوين لموضوع « واحد » فالنشاية تتكرر بحلية جديدة فلا يملها السمع ولا يمجها الذوق . على أن هذا لا يمنع الديوان أن يكون فى حملية «معجزة في عالم الأدب » لما فيه من الروح الفياضة فاقد كان عمر حقاً ينظر فى قلبه ثم يكتب

ولخمرية عمر أهمية عظمى لأنها تمثل حلقة الاتصال ما بين الشعر الغنائى الغزلى Love-lyric والقصيدة العظمى التى تدعى نظم السلوك أو التائية الكبرى : وهي مكونة من (٧٦٠) (١) بيتاً تكاد تعادل كل ماكتبه من الشعر غيرها فى المقدار والمعنى . وهي غاية في قوة التعبير والجمال (٢)

ويرى نيكلسون أن في التائية هذه شبها بين ابن الفارض ودانتى . لا بل أشد تأثيراً وأوقع فى النفس وخص بالذكر من ذلك قوله « وكل الذى شاهدته فعل واحد » . ونظرية الشمول ليست واضحة كل الوضوح فى قصيدته هذه فقد يكون « شمولياً » وقد يكون الاعتقاد بالوحدانية ظهر في لغة « الشمول » .

---

١ التى شرحها سعيد الدين الفرغانى ٧٦٨ بيتا

(2) Nicholson, Mystics in Islam, P. 189

وقد شرح ديوانه (ماعدى التائية الكبرى) الشيخ حسن البوريني والشيخ عبد الغنى النابلسى (وطبع الشرح فى مرسيليا سنة ١٨٥٣ م). واما التائية فقد شرحها الشيخ ابو عبد الله محمد ابن احمد بن محمد المدعو سعيد الدين الفرغانى وسمى شرحه « كتاب منتهى المدارك » (طبع فى مصر ١٢٩٣ ﻫ)

قبل أن ننقل انموذجا من شعره نقتطف من مقدمة شرح الديوان الآنف الذكر هذه الكلمة بخصوص التائية « وقد استوفيت شرح كلامه (ابن الفارض) واستوعبت بيان نظامه ماعدا التائية الكبرى فانى أوضحت في عدم شرحها عذراً لكونها فى بيان الدقائق الصوفية وفى ايضاح الرقائق المعنوية واست مكتفياً بالمقال من دون مساعدة الحال لأنى لاأحب أن أظهر من الأمر غيرمابطن .

مقتطفات من التائية الكبرى : —

١ ـ سقتنى حميا الحب راحة مقلتى
وكأسى محيا من عن الحسن جلت

« بنظرة من عينه إلى الذات العلوية شرب ـ قهوة الحب المتصفة بشدة الحرارة وسورتها ـ وما هذه الكأس التى شربها

الا مظهر للتجلي الوحداني في الحضرة الرحمانية التي جاءت اوصافها ان تتصف بما نعرفه نحن من الحسن »

٢ ـ فأوهمت صحبي أن شرب شرابهم
به سر سري في انتشائي بنظرتي

وبالحدق استغنيت عن قدحي
ومن شمائلها لا من شمولي نشوتي

« ليست نشوتي من تلك الشربة المقيدة بكأس معين كما توهم صحبي لكن هذه النشوة من تخطي نظرتي من المقيد إلى المطلق وشهود شمول شمائله جميع المشارب »

٣ — ولما انقضى صحوي تقاضيت وصلها
ولم يغشني في بسطها قبض خشية .

« لما قوي أثر شراب الحب وانفصل عنى التمييز والصحو حتى عدمت الانقباض من الدهشة والانبساط من الخشية (وهذا ما يمنعني من بسط شكواي لتلك الحضرة وطلب وصلها)

لما قوي في ذلك تقاضيت حقيقتا وصلها وبنيت المسألة على أصلها . وقد قيل تقاضى لأنه وفى المراتب حقها وتحقق بحقيقة الاخلاص . وحينئذ تطلع الى انجاز وعد : فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملا صالحاً ولا يشرك بعبادة ربه أحداً .

٤ — وما بين شوق واشتياق فنيت في

تـول بخفـر وتجـل بحضرة

« لم أخل دائمـاً من احدى حالتين حالة حجاب وهي اعراض المحبوب . وحالة كشف وهي تجلى جمال المحبوب . ولقد فنيت بين هاتين الحالتين ففي الحالة الأولى أفنى بالشوق الذى هو حركة الحب وحرقته المتامنة وفى الحـالة الثانية . أفنى بالاشتياق لدفع موانع الاتصال . واذن فلم يكن حاصلى فى الحالتين الا الفناء»

٥ — وما رد وجهى عن سبيلك هول ما

لقيـت ولا ضراء فى ذاك مست

وهو ظاهر

٦ — وما هـو الا ان ظهرت لنـاظرى

باكمل أوصاف على الحسن أربت

فحليت لى البلوى فخليت بينها و بيـ

ـنى فـكانت منـك أجمـل حليـة

« ما كادت محاسنك تظهر لى حتى قضى حسنك على باحتمال مقتضياته من البلا والعنا . بيد أنى أبصرت ان المحن والبلايا آثار تصرفاتك المقربة . ومن ذلك حليت لى البلية لأن البلايا المزيلة أجمل حلية لكونها سبباً للقرب من الجمال الحقيقى ... »

و بعـد ان ذكر عـدة أبيات فيها خاطب المحبوب الاعلى رد على نفسه بقوله :

٧ — فـلم تهـونى مالم تكن في فانيـاً

ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتى .

« لاتظهر حقيقة الحب بك وفيك الا بفناء عين مابه الامتياز واستهلاك حـكم مابه المباينة بيني و بينك . والفناء هو استهلاك العاشق فى المعشوق

٨ — فدع عنك دعوى الحب وادع لغيره

فؤادك وادفـع عنـك غيك بالتى

وجانب جباب الوصل هيهات لم يكن

وها أنت حى إن تـكن صـادقاً مت

« لما لم تمكنك نفسك من تحقيق هذا الفناء باعد فناء الوصل فان تكن صادقاً في طلب الوصل فمت وفارق هذه الحياة التى تحملك على طلبك حظوظ النفس ولذاتها فان وصلا لا يكون مع هذه الحياة المحدثة لعدم المناسبة بين المحدث والقديم

٩ ـ فقلت لها روحى لديك وقبضها   اليك ومالى أن تكون بقبضتى

وماذا عسى عنى يقال قضى   فلان هو مرلى بذا وهو بغيتى

والمعنى واضح

١٠ـ اقامت لها حتى على مراقبا   خواطر قلبى بالهوى ان ألمت

فافنى الهوى ما لم يكن ثم باقيا   هنا من صفات بيننا فاضمحلت

«لما كان الحب المذكور مصحوبى فى جميع المراتب الحقية والخلقية والاحيان المعنوية والصورية الى حين نقر نحن لرفع ستر الروح وحجابه الحاصل من الصفات بدت لى عين تلك الصفات برفع الستر وانكشاف الوجود الباطنى فوجدت بعضها راجعة حقيقته الى . وأخرى منتشية من وجودى . »

١١ـ وكل الذى شاهدته فعل واحد   بمفرده لكن بحجب الاكنة

« كل ما شاهدته من صور صاحب الخيال فعل واحد منفرد بفعله ثابت وراء حجب الاغطية المستور فيها الفاعل الواحد وفعله الوحدانى » .

١٢ — اذا مازال الستر لم تر غيرها

ولم يبق بالاشكال اشكال ريبة

وحققت عند الكشف ان بنوره

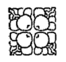
اهتديت الى افعاله فى الدجنة

١٣ — وأما ختامها فهو :

وفى فضل ما اسأرت شرب معاصرى

ومن كان قبلى فالفضائل فضلتى

اسأرت ابقيت بقية فى الكأس . اى ما فضل من سؤرى
« كان شرب السابقين من الانبياء واللاحقين من الاولياء » فارتووا
كلهم ولسانى يلهث عطشا أقول « رب زدنى علما » . ثم ابقيت
فضلة ذلك السؤر . هي اقداح باقى المقامات والحضرات، وانقسمت على
سائر الانبياء والاولياء، وظهرت بصورة التجليات الاسمائية، والصفاتية
والعقلية . وبوصف علوم الحقيقة والطريقة والشريعة. ثم ما فضل من
ذلك تناولته استعدادات علماء الظاهر واصحاب الادين . فظهر فيهم
بصور فضائل الآداب الشرعية، ثم مافضل افرغ فى اوانى عموم النفوس
الانسانية والجنية، فظهر فيهم بصور فضائل النبات والمقاصد . . الخ
ثم ما فضل اعطى اصناف الحيوانات، فظهر بصور الافعال الغريبة
والخواص العجيبة. ثم النبات فالمعدنيات والجمادات ثم الى اولى العناصر



٨ — نظرية الانسان الكامل

يظهر أن أول من استعمل هذه اللفظة ابن العربي رغماً عن أن فكرة الانسان الكامل كانت شائعة منذ وجدت الصوفية . قال ابن العربي (١) لما أراد الله اظهار صفاته خلق « كوناً جامعاً » اعني انساناً كاملا به اعلن الله « سره » لنفسه . قال أبو يزيد البسطامي (٨٧٥م) « الانسان الكامل التام من غمرته صفات الله واصبح غير واع لها — أي دخل في حالة الفناء » أو هو « الذي ايقن اتحاده بالله الذي خلقه على شاكلته وهذا لا يتيسر إلا للانبياء والأولياء ولغيرهم بالتشبه » وهي من قواعد « التأمل » في الصوفية المدعوة Theosophy

وقد كتب سيدي عبد الكريم بن ابراهيم الجيلاني (٢) (الجيلي) جزآن في « الانسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر (طبع سنة ١٢٩٣ هـ في مصر) ويحتوي الجزء الأول منه على مقدمة وثلاثة فصول و ٤١ باباً ويحتوي الثاني على ٢٢ باباً وستة فصول .

---

١ من نكلسون عن فصوص الحكم لابن العربي (القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ)

٢ ولد سنة ١٣٦٥ – ٦ م ومات ما بين ١٤٠٦ – ١٧ م . وهو من جيلان جنوب بحر قزوين ومن احفاد عبد القادر الجيلاني المشهور . وقد عاش في اليمن وتعلم على شرف الدين الجبرتي هناك . وقد سافر الى الهند . ومن مؤلفاته الباقية عشرون مجلدا ......

وقد أخذ نيكلسون هـذا الـكتاب و بعد بحث ودرس كتب مقالا قيما رجعنا إليه كما رجعنا إلى الـكتاب الأصلى (فى مكتبة جامعة بيروت الامريكية) .

قال المؤلف (ص ٤) « لما كان كمال الانسان في العلم بالله وفضله على جنسه بقدر ما اكتسب من فحواه . . . . . . ألفت كتاباً باهر التحقيق ظاهر الانفاق والتدقيق . . . . . (كتاب الانسان الـكامل . . . . وقد كنت أسست الـكتاب على الـكشف الصريح وأيدت مسائله بالخبر الصحيح » و يقول انه أولا دون فى هذا الموضوع كتاباً ثم مزقه و بعد حين أمره الحق بابرازه ففعل .

« ولما كان الحق هو المطلوب من انشاء هذا الـكتاب ، لزمنا ان نتكلم فيه على الحق سبحانه وتعالى من حيث أسمائه أولا اذ هي الدالة عليه ثم من حيث اوصافه لتنوع كمال الذات فيها فهى بهذا الاعتبار اعلى مرتبة من الاسم ثم نتكلم من حيث ذاته حسب ماحملته العبارة الـكونية (١) »

ومما سبق يظهر ان الانسان الـكامل كائن فى الانبياء والاولياء . من آدم إلى محمد . وفي الأولياء والصالحين الوسطاء بين الله

١ الانسان الـكامل ص ٥

والناس والمنظمين لاحوال الناس الدنيوية. وهذا الاعتقاد مبنى على قول الحلاج (١) « أنا الحق » فذات الله تعالى هى الحب . وقبل الخليقة احب الله نفسه. نخلق من العدم صورة لنفسه ، قلدها صفاته واسماءه ودعاها آدم . وعلى هذا اتهم الحلاج بنقل زندقة النصارى وكان عقابه الموت على أن من جاؤا بعده اعتبروه من الشهداء . وفسروا قوله ذاك تفسيراً قرآنياً وجعلوه مظهراً من مظاهر الذات العلوية .

ولقد كان مؤلف الانسان الكامل من الجهة الاخرى من المعتقدين « بوحدة الوجود » و بنى هذا على ان الانسان الكامل هو الذى تنعكس عنه القوى الطبيعية والالهية كانعكاس الضوء عن المرآة . واذن اضحت معرفة الله معرفة مجردة غير متيسرة . وانما نعرف الله من أسمائه الحسنى وصفاته العليا أو كما قال ابن العربى « نحن التصوف . . . . » فالانسان إذن هو الطريق لمعرفة الله .

وللوصول الى ذلك وضع الجيلانى ثلاث مراتب : —

(١) معرفة الاسماء الحسنى والذات

(٢) » الصفات

(٣) » الماهية .

ولذلك آثرنا ان نلخص شيئاً عن كل. رغماً عن صعوبة الموضوع وغموضه

---

(١) افضل من درس الحلاج هو M. Louis Massignon

ا — الذات Essence

ان ذات الله هى تلك التى لها اسماء وصفات حقيقية (١) « وذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التى هو بها موجود لانه قائم بنفسه. وهو الشيء الذى استحق الاسماء والصفات بهويته He-ness فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه أعنى اتصف بكل وصف يطلبه كل نعت واستحق لوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال. ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء و نفى الادراك . . . . وهى غيب الاحدية(٢) التى كل العبارات واقعة عليها من وجه غير مستوفية لمعناها من وجوه كثيرة. فهى لاتدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم إشارة . . . . »

ب — الاسم Name

« ما يعين المسمى في الفهم و يصوره في الخيال ويحضره فى الوهم ويدبره فى الفكر ويحفظه فى الذكر ويوجده فى العقل » (٣) وقد جعل الحق سبحانه وتعالى « هذا الاسم مرآة للانسان فاذا نظر بوجهه فيها علم حقيقة «كان الله ولاشيء» معه. وكشف له حينئذ

---

(١) الانسان الكامل ص ١٥

(٢) تتطاب انعدام الصفات والاسماء مع اثرها ومؤثراتها (ص ١٣)

(٣) ص ١٨

ان سمعه سمع الله و بصره بصر الله وكلامه وحياته وعلمه وارادته وقدرته . . . . كل ذلك بطريق الاصالة . ويعلم حينئذ ان جميع ذلك انما كان منسوبا اليه بطريق العارية والمجاز وهى لله بطريق الملك والتحقيق . »

وهـذا الاسم حبوس (مادة Matter) الـكمالات كلها ولا يوجد كمال الا وهو تحت هذا الاسم ولهذا « ليس لـكمال الله من نهاية » .

حـ — الصفات. Attributes

الصفة ماتبلغك حالة الموصوف. وفى الحقيقة الذات عين الصفة لأن الذات تظهر نفسها لنا بمظهر هـذه المخلوقات ولهـا من تلك الصفات شيء.فأين محل Locus هذا الاعتقاد بالظهور ؟ محله لاشك فى الفـكر Thought ومن هنا كان الفـكر مصدراً Origin لـكل المخلوقات والعوالم . قال النبى (صلى الله عليه وسلم) . (الدنيا حلم والحلم فـكر) وقال (إن الناس نيام ولا يستفيقون الا عنـد الموت) . وغفلة من الله تخيم على أولئك الذين لايزالون فى البرزخ المتوسط وأولئك الذين فى الجنة . أو النار — ومن لم يحاسبوا بعد. فاذن كل شيء اصله فـكر . وليس معنى هذا إن الدنيا غير حقيقية . بل أن حقيقتها موجودة فى « وعى الانسان الـكامل » وفي ص ٢٥

من الانسان الـكامل « ان ادراك الذات العلية هو أن تعلم بطريق الـكشف انك أباهوهو اباكوان لااتحاد ولا حلول ». (١)

*

* *

تعين الله (تنزيل) .The descent of the Absolute

سئل النبى (صلى الله عليه وسلم) اين كان الله قبـل الخليقة؟ و يقال إنه اجاب بما معناه « كان الله كائناً لاصفات ولا علاقاتله » وهـذه الحالة أطلق عليها الجيلانى « العماء » ويعنى بها استتار (عكس الظهور)ومعناها البعيد « الأحدية » كما يقول نيكاسون (٢) والأحدية هي أول مرحلة من مراحل « ظهور الذات » . و بعدها « الواحدية (٣) » وفيها تظهر الذات كصفةوالصفة كذاتوهكذا فـكل تمييز بين الصفات يتلاشى وكل واحدة غير Identity الأخرى — ثم الاخيرة وهى الاهية (٤) » وهى نتيجة من الواحدية .

الانسان الـكامل محمد رسول الله : — وهـذا خلاصة الباب الستين من كتاب الانسان الـكامل . ومختصر نيكاسون، الانسان

---

(1) Nicholson, Studies in Islamic Mysticisim, P, 92-3

(2) " " " " P. 95

(٣) تطلب فناء العالم بظهور أسماء الحق وأوصافه — الانسان الـكامل ص ١٢ — ١٤

(٤) تقتضى فناء العالم فى عين بقاءه وبقاء عالم فى عين فنائه : ص ١٢ — ١٤

الـكامل هو القطب الذى تدور عليه أفلاك الوجود من أوله إلى آخره. وهو واحد منذ كان الوجود الى أبد الآبدين . ثم له تنوع فى ملابس ويظهر فى كنائس Tabernacles فيسمى به باعتبار لباس. ولا يسمى به باعتبار لباس آخر. فاسمه الأصلى الذى هو له «محمد» وكنيته أبو القاسم ووصفه عبد الله ولقبه شمس الدين . ثم له باعتبار ملابس أخرى أسام. وله فى كل زمان اسم ما يليق بلباسه في ذلك الزمان . فقد اجتمعت به (صلى الله عليه وسلم) وهـو فى صورة شيخى (المؤلف يتكلم) الشيخ شرف الدين اسمعيل الجبرتى. ولست اعلم أنه النبى (صلى الله عليه وسلم) وكنت أعلم أنه الشيخ . وهذا من جملة مشاهد شاهدته فيها بزبيد سـنة ٧٩٦ هـ وسر هذا الأمر تمـكنه (صلى الله عليه وسلم) من التصور بكل صورة. فالأريب اذا رآه فى الصورة المحمدية التى كان عليها فى حياته فانه يسميه باسمه .واذا رآه فى صورة ما من الصور وعلم أنه محمد فلا يسميه الا باسم تلك الصورة ثم لا يوضع ذلك الاسم الاعلى الحقيقة المحمدية . الا تراه (صلى الله عليه وسلم). لما ظهر فى صورة الشبلى (رضى الله عنه) قال الشبلى لتلميذه (أشهد أنى رسول الله) وكان التلميذ صاحب كشف فعرفه فقال (أشهد أنك رسول الله) وهذا أمر غير منكور وهو كما يرى النائم فلاناً فى صورة فلان . وأقل مراتب الـكشف أن يسوغ به في اليقظة ما يسوغ

به في النوم . ولكن بين النوم والكشف فرق. وهو أن الصورة التى يرى فيها محمد فى النوم لايوقع اسمها فى اليقظة على الحقيقة المحمدية لأن عالم المثال يقع التعبير فيه فيعبر عن الحقيقة المحمدية الى حقيقة تلك الصورة فى اليقظة . بخلاف الكشف فانه اذا كشف لك عن الحقيقة المحمدية أنها متجلية في صورة من صور الآدميين . فيلزمك إيقاع اسم تلك الصورة على الحقيقة المحمدية .

ويجب عليك أن تتأدب مع صاحب تلك الصورة فأدبك مع محمد (صلى الله عليه وسلم) لما أعطاك من الكشف ان محمداً متصور بتلك الصورة . فلا يجوز بعد شهود محمد ان تعاملها بما كنت تعاملها به من قبل .

هـذا هو أسلوب الكاتب فى البحث وهو على تعقيدفي كتابته لايجد فى ذهن القارىء مساغاً سهلا وقد خاف المؤلف أن يحمل كلامه محمل الاعتقادبالتناسخ Metempsychosis فقال« إياك أن تتوهم شيئاً فى قولى من مذهب التناسخ »

ان الانسان الكامل مقابل لجميع الحقائق الوجودية بنفسه فيقابل الحقائق العلوية بلطافته والسفلية بكثافته . وأول مايبدو في مقابلته للحقائق الخلقية هـو العرش ويراه بقلبه (قال النبى : قلب المؤمن عرش الله) ثم يقابل الكرسي .فسدرة المنتهى. ثم يقابل العلم الاعلى

بعقله . واللوح المحفوظ بنفسه . والعناصر بطبعه. والهيولى بقابليته ..... الخ .

والانسان الكامل نسخة عن الله كما قال الرسول « خلق الله آدم على صورة الرحمن أو كما قال أيضاً خلق الله آدم على صورته » وذلك ان الله تعالى عليم قادر مريد .... الخ وكذلك الانسان عليم قادر مريد ... الخ

والانسان الكامل هو الذى يستحق الاسماء الذاتية والصفات الالهية استحقاق الاصالة والملك بحكم المقتضى الذاتى فانه المعبر عن حقيقة تلك العبارات والمشار الى لطيفته Spirituality بتلك الاشارة ليس له مستند في الوجود الا الانسان الكامل . ومثاله للحق مثال المرآة التى لا يرى الشخص صورته الا فيها والا فلا يمكنه ان يرى صورة نفسه الا بمرآة اسم الله ، والانسان الكامل أيضاً مرآة الحق لأن الحق أوجب على نفسه أن لا ترى أسماؤه وصفاته إلا فى الانسان الكامل . وهذا معنى قوله « انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا » (١)

.....

---

(١) سورة الاحزاب آية ٧٢ والمعنى ان الانسان ظلم نفسه بأن انزلها عن تلك الدرجة و(جهولا) بمقداره لأنه حمل الامانة الالهية وهو لا يدرى .

والجزء الثانى من الكتاب (الانسان الكامل في معرفة الاواخر والأوائل) بحث فى الانسان الكامل كروح Spirit منها جاءت جميع الاشياء . وعلى هذا كتب فصولا متتابعة فى الروح والقلب والعقل والوهم والصحة . . . الخ وأهم ما أعاره اهتمامه الروح القدس والملك المسمى بالروح .

والاخير فى اصطلاح الصوفية هو المسمى « بالحق المخلوق به » والحقيقة المحمدية (١) وأما علاقة الروح القدس بالروح كملك فنقلها عن نفس الكتاب (٢) :

« إن كل شيء من المحسوسات له روح مخلوق قامت به صورته فالروح لتلك الصورة كالمعنى للفظ . ثم أن لذلك الروح المخلوق روحاً الهياً قام به ذلك الروح وذلك الروح الالهى هو الروح القدس . فمن نظر الى الروح القدس فى الانسان رآها مخلوقة (لانتفاء وجود قديمين) فلاقدم إلا الله تعالى وحده ويلحق بذاته جميع أسمائه وصفاته لاستحالة الانفكاك . وما سوى ذلك فمخلوق ومحدث . فالانسان مثلا له جسد وهو صورته ، وروح وهو معناه ، وسر وهو الروح ووجه وهو المعبر عنه بالروح القدس . وبالسر الالهى والوجود السارى . فروح القدس

(١) الانسان الكامل ج ٢ ص ١٠ (وكل ماسبق هذا واقتبسناه من هذا الكتاب يكون من ج ١)

(٢) ج ٢ ص ٩

والروح ازليان بالنظر لله . وحادثان بالنظر للانسان . وهذا الروح الازلى Uncreated منزل بنص بالقرآن « أينما تولوا فثم وجه الله »

واما ظهور الروح فكان بكماله فى الحقيقة المحمدية . لأن الله قد نظرا الى هذا الملك (الروح) بما نظر به إلى نفسه نخلقه من نوره وخلق العالم منه وجعله محل نظره من العالم . وللروح عدة اسماء سمع عدد وجوهه فيسمى بالقلم الاعلى . وبروح محمد وبالعقل الأول وبالروح الالهى من تسمية الأصل بالفرع (١) . والى ذلك يشير الجيلانى بقوله « ولما كان محمد صلى الله عليه وسلم ام الكتاب خلق الله منه جميع العوالم وكان بجماته مظهراً لجملة الرحمن ثم خلق الله روحاً من نور همته اللاحق وسعها وسع رحمته . فصير ذلك الروح ملكا (٢)

الكون The macrocosm

كما ان الانسان خلق على صورة الله هكذا خلقت الدنيا على صورة الانسان (محمد كلمة الله Logos وهو ذات آدم الروحية وذات جميع الاشياء) واما قصة الخليقة فكما يلى : —

« كان الله قبل يخلق الخلق فى نفسه وكانت الموجودات مستهلكة فيه . ولم يكن له ظهور فى شيء من الوجود . وتلك هى الكنزية المخفية

---

١ الانسان الكامل ج ٢ ص ١٢

٢ الانسان الكامل ج ٢ ص ٢٥

وعبر عنها النبي بالعماء الذى « مافوقه هواء وما تحته هواء » لأن حقيقة الحقائق فى وجودها ليس لها اختصاص بنسبة من النسب لا الى ماهو أعـلى ولا الى ماهو ادنى . وهى الياقوتة البيضاء The White Cryosolite التى وردت فى الحديث من ان الحق سبحانه وتعالى كان قبل ان يخلق الخلق في ياقوتة بيضاء .

ولما اراد الله ايجاد هذا العالم نظر الى حقيقة الحقائق وان شئت قلت الى الياقوتة البيضاء (التى هى اصل الوجود) بنظر الكمال فذابت وصارت ماء . . . . ثم نظر اليها بنظر العظمة فتموجت لذلك كما تموج الأرياح بالبحر فانفهقت كثائفها بعضها في بعض كما ينفهق الزبد من البحر . فخلق الله من ذلك المنفهق سبع طباق الأرض . ثم خلق سكان كل طبقة من جنس أرضها . ثم صعدت لطائف ذلك الماء كما يصعد البخار من البحار . ففتقها الله سبع سماوات وخلق ملائكه كل سماء من جنسها . ثم وجد الله ذلك الماء سبعة ابحر محيطة بالعالم فهذا اصل الوجود جميعه » (١)

بعد هذا يشرح المؤلف شرحاً عميقاً طويلا نتركه الآن آملين أن نعود اليه فى فرصة اخرى .

فلسفة الدين : ـ « الدين نظر الانسان فى الله » . وفى كل ما

---

(١) الانسان الكامل ج ٢ ص ٦٣ وما يتبعه . . .

فى الدنيا تتجلى صفات الله وهذه الذات والصفات سواء كما أسلفنا . وهكذا فالله هو ذات كل فكر أو نظر (نظر عقلى لاحسي) وكل حسى بان محصوراً فى الله .

على هذه القاعدة بنى الجيلانى قوله فى الاديان . قال : —

« ان الله تعالى خاق جميع الموجودات لعبادته فهم مجبولون على ذلك مفطورون عليه من حيث الاصالة ..... وانما اختلف الناس فى أحوالهم (عبادتهم وأديانهم) لاختلاف أرباب الاسماء والصفات . قال الله تعالى « كان الناس أمة واحدة » أى ان العباد مجبولون على طاعته منذ الفطرة .

« ولما أرسل الله الانبياء اختلفت العبادات باختلاف تفسير النـاس لتلك الصفات والاسماء ... ولكن الله حسنه (الدين المخصوص) عنـدها (الملة أو الطائفة) ليعبدوه من الجهة التى تقتضيها تلك الصفة « وهذا معنى قوله » وما من دابة فى الارض الا هو آخذ بناصيتها (١)

ويعتقد المؤلف ان الملل الاصلية عشرة منها تفرعت كل المذاهب الاخرى . وأما الاصلية فهى (٢) : —

---

١ الانسان الكامل ج ٣ ص ٨٠

(2) Studies in Islamic Mysticism, Nicholson, P. 131-2

(١) الكفار وهم عبدة الأوثان

(٢) الطبائعية ـ عبدة الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة

(٣) الفلاسفة ـ عبدة الكواكب السبع

(٤) الثانوية Dualists عبدة النور والظلام .

(٥) والمجوس عبدة النار

(٦) والدهرية وهم الذين لايعبدون بالمرة

(٧) البراهمة اتباع براهما .

وأما أهل الكتاب فهم :

(٨) اليهود (٩) النصارى (١٠) المسلمون .

ثم يطبق النظرية التي سبق ان ذكرناها ونكتفي من ذلك بمثالين : ـ ان الطبائعية يعبدون الله في هـذه الصفات : الحياة والمعرفة والقوة والارادة كما تظهر فى الحرارة والبرودة . . . الخ وكذلك الفلاسفة يعبدون اسم الله وصفاته ممثلة فى الكواكب .

وللجيلانى قصيدة تدعى «النوادر العينية في البوادر الغيبية» ضمنها نظرية الانسان الكامل فى ٥٣٤ بيتاً . وقد نقل عنها نيكلسون (عن النسخة فى المتحف البريطانى) مختارات اختار منها ما يلى : — (١)

---

(1) Sutdies in Islamic Mysticism, P. 144—8

تجلى حبيبي في مرائي جماله
ففي كل مرآى للحبيب طلائع
فلما تبدى حسنه متنوعاً
تسمى باسماء فهن مطالع
حقائق ذات فى مراتب حقه
تسمى باسم الخلق والحق واسع
وفى فيه من روحى نفخت كفاية
هل الروح الا عينه يامنازع

ومنها

فيا أحدى الذات فى عين كثرة
ويا واحد الأشياء ذاتك شائع
تجليت فى الاشياء حين خلقتها
فهاهى ميطت عنك فيها البراقع
قطعت الورى من ذات نفسك قطعة
ولم تك موصولا ولا فصل قاطع

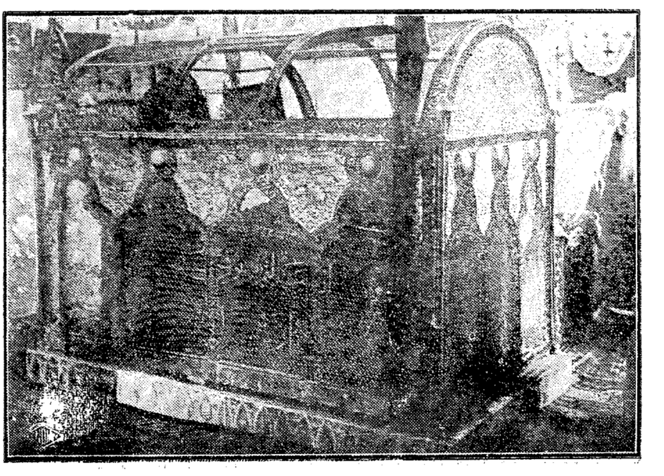
ومنها

فلا تشك محجوبا برؤية حسنه
من الذات أنت الذات أنت المجامع

فعينك شاهدها بمحتد أصلها
فان عليها للجمال لوامع

***

أنا الحق والتحقيق جامع خلقه
أنا الذات والوصف الذى هو تابع
فأحوى بذاتى ما علمت حقيقة
ونورى فيما قد أضاء فلامع
ويسمع تسبيح الصوامت مسمعى
وأنى لاسرار الصدور أطالع
وأعلم ما قد كان فى زمن مضى
وحالا وأدرى ما أراه مضارع
وأفنى اذا شئت الأنام بلمحة
وأحيي بلفظ من حوته البلاقع
وانى على هذا عن الكل فارغ
وليس به لى همة وتنازع
تفوت بها آثار أحمد تابعاً
فاعجب لمتبوع وما هو تابع
نبى له فوق المكانة رتبة
وفي عينه للناهلين منابع .... اه



ضريح
ابن العربى
بدمشق

امام ص ٩٨

٩ — محى الدين بن العربى

تمهيداً للبحث نذكر شيئاً عن حياته قبل ان نبحث في فلسفته الآلهية الصوفية. لذلك ننقل من الفتوحات المكية ما يأتى : هو محمد بن على ابن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمى ، يكنى أبا بكر ، و يلقب بمحى الدين ، و يعرف بالحاتمى ، وبابن عربى (بدون ألف ولام حسبما اصطلح عليه أهل المشرق . فرقاً بينه و بين القاضى أبى بكر بن العربى) وأما في المغرب فعرف بابن العربى (بالألف واللام) وكان أيضاً يعرف بالاندلس بابن سراقة . . . . . . ولد يوم الاثنين أو ليلته سابع عشر رمضان سنة ٥٦٠ هـ (١١٦٥ م) في مرسية Murcia(١) » وقرأ القرآن فى أشبلية Seville حيث قضى أكثر شبابه يدرس على أبى بكر بن خلف .

« وكان جميل الجملة والتفصيل ، محصلا لفنون العلم أخص تحصيل وله فى الأدب الشأو الذى لا يلحق » وقال المسدى « كان بن العربى ظاهرى المذهب فى العبادات . باطنى النظر في الاعتقادات . خاض بحار

---

(١) مدينة إسلامية محدثة بنيت فى أيام الأمويين الاندلسيين وهى فى شرق الاندلس تشبه أشبيليه فى غربه بكثرة المنازل والبساتين « الفتوحات المكية »

تلك العبارات وتحقق بمحيا تلك الاشارات، وتصانيفه تشهد له عند أولى البصر بالتقدم والأقدام ومواقف الغايات فى مزالق الأقدام . » .

ثم ارتحل إلى المشرق حاجاً ولم يعد بعدها إلى الاندلس . ودخل مصر وأقام في الحجاز مدة، ودخل بغداد والموصل و بلاد الروم. « وقد لقيه جماعة من العلماء والمتعبدين واخذوا عنه. وكان يومى اليه بالفضل والمعرفة . والغالب عليه طرق «أهل الحقيقة » وله قدم في الرياضة والمجاهدة وكلام على لسان أهل التصوف . وغلب عليه التوحيد علماً وخلقاً وحالا لا يكترث بالوجود مقبلا كان أو معرضاً وله علماء أتباع (١) .

وأما نيكلسون فيقول إنه بعدان زار غرناطة Granada وتونس وفاس ومراكش سار إلى الشرق في سنة ١٢٠١ م عن طريق مصر وصرف كثيراً من سنى حياته فى جوار مكة . وقد عاش فى عهد الحروب الصليبية وحرض الناس عليها كثيراً وقد مات فى الشام ١٢٤٠ م (٢) ويقول الشعرانى (١٥١٧م) فى لواقح الأنوار « وقبر ابن عربى في الشام . وقد بنيت عليه قبة عظيمة وتكية فيها طعام وخيرات » .

---

(١) راجع الفتوحات المكية: الجزء الاول ص٣-٦ طبع مصر ١٢٩٣هـ .

(٢) Ency. of Ethics, Nicholson, P. 907, Vol. VIII.

وله في التصوف تآليف كثيرة منها (١) « الجمع والتفضيل في حقائق التنزيل (٢) الجذوة المقتبسة والخطرة المختلسة (٣) كشف المعنى فى تفسير الأسماء الحسنى (٤) المعارف الآلهية (٥) الاسراء إلى المقام الأسرى (٦) مواقع النجوم ومطالع أهلة أسرار العلوم (٧) كتاب عنقاء (٨) مضرب فى صفة ختم الأولياء وشمس المغرب (٩) الرسالة الملقبة بمشاهد الأسرار القدسية والأنوار الالهية (١٠) كتاب فصوص الحكم « والفتوحات المدنية وهى مختصرة فى قدر عشر ورقات (١) » ثم الفتوحات المكية التى اختصرها الشعرانى وسماها « لواقح الانوار القدسية المنتقاة من الفتوحات المكية » ثم اختصر هذا المختصر وسماه « الكبريت الاحمر من علوم الشيخ الاكبر » واما كتاب الفصوص فقد شرحه عبد الغنى « النابلسى نسبا الحقيق مذهبا القادرى مشربا » بكتاب أسماه « شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص » وعلى هامشه شرح « ملا عبد الرحمن الجامى » (٢)

وفى خاتمة كتاب الجرجانى « السيد الشريف على بن محمد الجرجانى » — المدعو « التعريفات » رسالة فى الاصطلاحات

---

١ الفتوحات ج ١ ص ٣

٢ طبع فى مطبعة الزمان فى مصر سنة ١٣٠٤ هـ

الصوفية الواردة فى كتاب الفتوحات المكية .

ولقد شاع بين علماء الصوفية لقب الشيخ الاكبر Doctor Maximus الذى منحوه لابن العربى كما يظهر من كتاب الكبريت الاحمر للشعرانى . حتى أن النابلسى في مقدمة حل كلمات الفصوص قال فيه « بحر المعارف الالهية وترجمان العلوم الربانية الشيخ الاكبر والقطب الافخر » .

. . . واما فلسفة ابن عربى الصوفية فقد جرب النابلسى ان يشرحها فقسم الايمان الى ثلاثة اقسام :—

١ — قسم الاقوال وهو ايمان المقلد الذى ينطق عن غيره

٢ — قسم الاستدلال وهو ايمان المتصور الذى ينطق عن فكره

٣ — قسم المعرفة بالاسرار وهو شهود الاحوال وصاحبه ينطق عن ربه .

وابن العربى كان على رأى عبد الغنى النابلسى من الطبقة الاخيرة ومن اهم ما كتبه في هذا النوع من الايمان فصوص الحكم والفتوحات المكية ففى الاول جاء ابن العربى بما يقرب من بحث الجيلانى في الانسان الكامل . وهذا القرب ليس محصوراً فى المادة بل وفى الاسلوب أيضا . والكتاب (٢٧) فصلا كلها تبحث فى طبيعة الله

كما تتجلى فى النبوة . وقد بحث ابن العربى فى الفصل الاول فى آدم كانسان كامل تجلت فيه صفات الله واسمائه . . . (٢)

وفيه يقول ما معناه « يرى بعض الفلاسفة » وأبو حامد (الغزالى) ان الله معروف بلا نظر الى الكون . ولكنهم مخطئون فالذات العلوية معروفة ولكن ليس كاف حتى يظهر المألوه فتصير تلك الذات آلها يعبد . »

ويقول ايضا ان التثليث Triplicity أساس الوجود . ومع ان الله في اعتقادنا « فرد » فأول عدد فردى ليس هو الواحد بل (ثلاثة)

وذات الله هى كل ما هو موجود فى الحقيقة وهنا يتفق مع ما قررناه من مذهب الجيلانى . كما يعتقد أن اعمال الناس مسيرة وأجل كل مخلوق مكتوب منذ الازل . . . الخ . . .

واما الفتوحات المكية فى معرفة اسرار المالكية والملكية فستة فصول . أولها المعارف وهو على ٧٣ بابا وثانيها المعاملات وهو على ١١٦ بابا وثالثها الأحوال وهو ٨٠ باباً و رابعها المنازل وهو على ١١٤ بابا وخامسها المنازلات وهو على ٧٨ باباً وآخرها المقامات وهو على

---

(1) Studies in Islamic Mysticism, Nicholson P. 150

٩٩ باباً . وفى الجزء الأول من هذا الكتاب (ص ٧) « وأما كتبه ـ ابن العربى ـ ومصنفاته فالبحور الزواخر التى لكثرتها وجواهرها لا يعرف لها أول ولا آخر ، ماوضع الواضعون مثلها ـ ويعزون ـ نيفاً وأربعمائة مصنف منها التفسير الكبير الذي بلغ فيه الى سورة الكهف عند قوله تعالى وعلمناه من لدنا علماً . ثم توفي

« وحكي المقريزى فى ترجمة عمر بن الفارض أن محيي الدين بعث الى عمر في شرح التائية أو نظم السلوك فقال الشاعر كتابك المسمى بالفتوحات شرح لها » وهذا المؤلف يقرب من ٣٣٠٠ ص من الحجم الكبير »

وقد كان ابن العربى يعتقد أن ما يكتبه يتحول اليه بطريق الوحى فى حالة الغيبوبة والمجاهدة . وقد جعله بعضهم فى طبقة الاولياء ويقول نيكاسون كما سبق أنه كان من مذهب الظاهرية Zahirites التى ترفض السند والتحليل والرأى وتأخذ بالمعنى الظاهر للقرآن على أنه رغماً عن هذا فقد كانت كتاباته « باطنية » وعريقة فى الباطنية وكغيره من الصوفيين أخذ على عاتقه مزج الاشعرية بالفلسفة المتأصلة من الافلاطونية الجديدة ولذلك كان له نظران في الله :ـ

(١) الله المذكور فى القرآن له صفاته وأسماؤه

(٢) كائن لاصفات له ولا علاقة وهو كل ماهو موجود .

وفى نظره ان الدنيا المنظورة مكونة بواسطة سلسة حقائق سبع : —

١ الله الجوهر الفرد

٢ القلم واللوح المحفوظ

٣ الروح العامة Universal Soul .

٤ الطبيعة العامة Universal nature .

٥ الهيولى Universal matter

٦ الجسم العام Univesal Body .

٧ الشكل العام Universal Form .

وكل المخلوقات تتكون من تجلى هـذه الحقائق السبع وقبل ان توجد هذه المخلوقات كانت فى عالم الغيب لطاقة كامنة Potential energy.

أن هذه الموجودات مكونة من صورة Form وروح Soul: فالروح هو ماسماه ارسطو صورة « وهى التى تعطى حقيقة وتماماً للصور التى توجدها الطبيعة العامة Universal nature » واما الصورة فهى جواب ارسطو عن المادة Matter وهى « كامنة غير تامة على العموم » . « فالصورة عند ابن العربى هى المادة عند ارسطو والروح عند ابن العربى هى الصورة عند ارسطو »

وأعلى هذه المخلوقات (الصور) هو الانسان لما أودع فيه من

القوى التي فيها تتجلى صفات الله وأسماؤه فهو كالمرآة تنعكس عنها حقيقة الله وذاته (١)

ويعتقد ابن العربي ان المعرفة تذكر Reminiscence فكلما تذكرت النفس كلما تنورت عن طريق الوحي والالهام والقائم بهذه العملية هو « النفس الناطقة » تمييزاً لها عن « الحيوان » لأن الأولى ليس لها الا اتصال عرضي بالجسم ومن ثم باتت غير معرضة للخطر.

من كل ماتقدم ومن اعتقاده بان الله والخلائق مظهران من مظاهر الحقيقة المجردة المطلقة Absolute reality يتبادلان الشبه والعلاقة ونجم كل منهما الآخر والدنيا لاوجود لها بلا وجود الله كما أن عدم وجودها لا يستلزم ظهور الله ومعرفته — من كل ذلك نرجح ان النبي العربي كان شمـوليا يعتقد بوحدة الـكون Panthiestic monism وان هـذه الشمولية لم تقده الى الحلول Incarnation أو الاتحاد Identification . والانسان ليس بمستطاعه ان يقول مع الحلاج « انا الحق » أي الله لأنه لصغر عقله لايستطيع أن يعي كل العالم كالله فهو اذن « حق » وليس « الحق » .

وكما قال نيكلسون ان ابن العربي وان كان صوفياً فقد ابتكر

(1) Encyc., of Ehics, Vol. VIII, P. 408

أشياء جديدة وصل اليها بالممارسة والدرس اهمها نظرية « الوجد والفناء » .

. . .

والآن علينا ان نتساءل هل كان محي الدين زنديقاً ؟ . (١)

قال النابلسى « وقد قامت قائمة العلماء عليه حتى « بلغ بهم الجهل الى حد التكفير وماذاك الا لقصور أفهامهم عن ادراك مقاصد أقواله وافعاله ومعانيها » وقد كان له انصار ايضاً مثل الشيخ كمال الدين الزملكانى من دمشق والقطب سعد الدين الحموى . . . الخ ويقول نيكلسون (٢) « لامبرر لتهمته بالزندقة » .

ألا ان عليا القارى قد رماه في « رسالته فى وحدة الوجود » طبع الاستانة ١٢٩٢ ﻫ بالهرطقة والزندقة وأعلن ضده ٢٤ دعوى كفرية منها : —

(١) قوله ان الانسان من الله بمثابة البؤبؤ من العين. وعلى هذا بات الله مفتقراً لرؤية خلقه بل ونفسه الى الانسان وكذلك قوله « نحن الفرق التى نصف بها الله فاذا نحن تأملنا فى حقيقته كنا

---

(١) قلنا قبلا ان لفظة زنديق معناها (حر الفكر Freethinker وهى فارسية معربة أصلها زن دين أى على دين المرأة وهو الذى يضمر الكفر ويظهر الايمان (عبد الغنى النابلسى فى حل كلمات الفصوص ص ٧

(٢) Encyc., of Ethics, Vol, VIII, P. 901

فى الفعل نتأمل فى حقيقتنا. والله حين ينظر فى شؤوننا يكون ناظراً فى شؤونه » وكذلك قوله « نحن الطعام الذى يحفظ حياة الله وجوده . والله طعام لنا » . . .

(٢) ان الله هو عين المخلوقات. ومعنى هذا انه هو الذى اظهرها لأنه موجود فى ذاتها . ولذلك فابن العربى يقول بأن الصوفى الحقيق هو الذى يعبد الله بمقتضى نظرية التنزية كما يعبده بمقتضى نظرية التشبيه .

(٣) ان كل صور الاعتقادات الدينية صحيحة الى حد ما. واساس هذا القول اعتقاد ابن العربى بان الله عين المخلوقات. ولذلك فكل طائفة فيها شىء من طبيعة الله « اينما تولوا فثم وجه الله » .

(٤) رغماً من أن الكفار سيعذبون فى النار فان هذا العذاب سينقلب الى هناء. وفى كتاب الانسان الكامل مايشبه هذا الاعتقاد .

(٥) الاولياء خير من الانبياء . بيد ان هذه التهمة ليست كما هى فى الحقيقة. فابن العربى لم يقل قولا صريحاً فى هذه المسألة. ولكنه قال الانبياء ثلاثة : —

ا — مرسل — بشريعة لأمة

ب — نبى — يبشر بالله

ح — ولى — يفنى بالله ويتحد معه

« والولاية هى العنصر الدائم السامى فى النبوة » والنبى (ليس المقصود هنا محمد بن عبد الله) اذا كان ولياً ايضاً كان مقامه اعلى من النبى اذا كان متشرعاً أو مبشراً . و يقول على القارى ان ابن العربى ادعى انه « خاتم الاولياء » كما أن « محمداً خاتم الانبياء والمرسلين » .

.... واشهر ما كتب من الغربيين فى هذا الموضوع :

Asin Palacios
Tulian Ribera
A. Von Kremer
C. Brockelmann
D. B. Macdonald
R. A. Nicholson



ابن العربى ودانتى

DANTE ALIGHIERI

وقع في يدى كتاب عنوانه « الاسلام والـكوميديا الالهيه » Islam & The Divine Comedy ألفه أستاذ اللغةالعربية فى جامعةمدريد فى اسبانيا Miguel Asin وقدنقله الى الانكليزية السيد H. Sunderland وطبع فى لندن (سنة١٩٢٦ م) وقد كتب مقدمته الدوق ألبا Alba

ويظهر من مطالعة المقدمة ان هذا الـكتاب قد أثار جدلا فى عالم الفـكر الغربى ليس بقليل: اذ الموضوع فى طبيعته خطير. لأنه متعرض لاعتقاد الناس فى عبقرية الشاعر الفلورنسى وابتكاره باداناته للثقافة الاسلامية عامة والصوفية خاصة. والذى يجعل للـكتاب قيمة خاصة .ان مؤلفه من كبار المستشرقين · وقد درس الفكر الاسلامى والثقافة العربية في العصور الوسطى واثرهما فى أوروبا النصرانية خمسة وعشرين سنة :

وكما قال الدوق ألبا انه بين فضل ابن رشد على توما الاكوينى Thomas Aquinas وابن العربى على Raynold Lull واخوان الصفا على Dr. Anselm de Turmex وهكذا . على أن افضل مافي الكتاب



الأب آسين بلاثيوس

(امام ص ١١٠)

هو فضل الصوفية على الكوميديا .

على أن الاستاذ Asin قد ألف كتاباً فى صوفية الافلاطونية الجديدة Neo-Platonic Mysticism بين فيه أثر ابن مسرة القرطبى الاندلسى على دانتى. واما كتابه هذا فلاثبات فضل ابن العربى تلميذ ابن مسرة على دانتى الشاعر الفيلسوف . لذلك عولنا على ان ننقل مجمل هذا الكتاب الى العربية صارفين همنا الا كبر الى اثر الصوفية موطئين لذلك بمقدمة ربما عدت طويلة . ولكننا اضطررنا الى ذلك لاتصال الأول بالآخر منها فنقول : —

لقد ظن الاستاذ Blocht فى مقاله Les Sources Orientales de la Divine Comédie ان الاسلام كان من المؤثرات التى عملت على انتاج الكوميديا، ولكنه لم يستطع أن يبرهن على ذلك بالبرهان المحسوس حتى جاء الاستاذ Asin فبدأ بعمله على طريقة علمية تحليلية يكفى أن نقول فيها ان الرأى العام « عدها من عجائب التآليف » .

ففى القسم الأول من كتابه بحث فى المعراج (معراج رسول الله) Ascension والاسراء Nocturnal journey كمصدر للكوميديا داعماً ذلك ببراهين محسوسة . اذ انه بعد ان اختلطت قصة المعراج بقصة الاسراء وصارتا واحدة عكف عليها المؤلفون من الصوفية بالدرس

والتأويل . وكان من أشهر الذين بحثوا فيها محي الدين بن العربي الذي توفي قبل مولد دانتي بخمسة وعشرين سنة (١) .

ولم يقف عند هذا الحد بل رجح ان رسالة الغفران Treatise on Pardon التي كتبها أبو العلاء المعري كانت أيضاً من مصادر الكوميديا .

وفي القسم الثاني من الكتاب بين أن الكوميديا جاءت الى درجة عظيمة مشابهة لما كتبه ابن العربي في « الفتوحات المكية » . كان سورة الاعراف قد مهدت السبيل لكتابة Limbo و Enferno والصراط Pmgaotsris . . الخ (٢)

وفي القسم الثالث بحث في الاقاصيص النصرانية والخرافات التي كانت شائعة في القرون الوسطى قبيل كتابة الكوميديا والتي يظن أنها مهدت السبيل لظهورها وبين ان تلك الاقاصيص والخرافات مستقاة من مصادر اسلامية عربية .

وفي القسم الرابع وهو أهم أقسام الكتاب وأدقها بحثاً وأقواها حجة ، رجح المؤلف انتقال تلك الافكار الاسلامية الى أوروبا النصرانية عامة ودانتي خاصة . ثم تساءل فيما اذا كانت الشقة ما بين

---

(1) Comedia, Asin, P. 45

(2) P. 172

ابن العربى ودانتى بعيدة، بحيث يتعذر النقل. وأجاب على ذلك بقوله : قـد يمكن أن يتفق فكران في الجوهر .أما أن يتفقا فى كثير من التفاصيل ،وان تتقارب الاساليب فى الكتابة ،وأن تكتب المـادة بطرق متشابهة،وان يستعمل ذات الامثلة لبيانها ـ فأمر لانستطيع ارجاعه الى المصادفة .

من هنا بات الاتصال ضروريا لكي نقر هذه الظاهرة . والا فان من الواجب علينا أن نثبت أن فكر دانتى ،ذلك الفرد الانسانى، قد استطاع أن ينتج مايعادل تقاليدأمة كلامة الاسلامية بكاملها. وهذا فى رأى المؤلف كقوله كافة البشر

أما نحن فلأجل أن ندافع عن نظرية التقليد والنقد نقسم بحثنا الى مايأتى : —

١ الاتصال بالاسلام : —

بعد ان استقر العرب في البـلاد المفتوحة تحا كت تقاليـدها ومدنيتها مع النصرانية فى أوروبا :

ا التجارة : — فيما بين القرن الثامن والحادى عشر كانت التجارة فى رقى هائل. فقد كانت تنقل من بلدان الشرق الاسلامية الى أوروبا الشمالية عن طريق نهر الفولـكا Valga نخليج فنلدا

Finland فبريطانيا فاسلاندا Iceland ويمكننا إثبات هذا بوجود النقود العربية الى الآن فى تلك الجهات .

ولكن التجارة قد تحولت الى البحر المتوسط فى القرن الحادى عشر عن طريق جنوة والبندقية وقد سكن كثير من تجار الطليان فى موانى الشرق الاسلامية من أجل مصالحهم .

ب — حركة الحجاج : — لقد توقفت قوافل الحجاج الاوروبين الى فلسطين إثر الفتح الاسلامى الا انها استأنفت نشاطها لما قام شارلمان فى عهد الرشيد وعقد معه المعاهدة المشهورة وتأسست الاديرة والكنائس لايواء الحجاج .وقبيل الحروب الصليبية بلغت احدى القوافل (١٢٠٠٠) شخصاً .

جـ — الحروب الصليبية : — ونظن أننا لسنا فى حاجة الى شرحها ولكننا نكتفى أن نقول ان النصارى قد اصطنعوا عادات المسلمين حتى فى تأسيس مملكتهم اللاتينية من جهة الجيش والترتيب والنظام وقلدوا المسلمين فى الطعام واللباس (١)

د — المبشرون : — ولقد قام النصارى إثر فشلهم فى ميدان الحرب الصليبية بحرب أخرى روحية دينية. فارسلوا لنا الفرنسيسكان والدومنيكان Franciscan&DomincanFriars وقد اضطر هؤلاء

Com, . Asin P. 240

الى درس اللغة العربية وآداب المسلمين وعقائدهم (٢)

وأما أهم نقط هذا الاتصال فهى في سبيليا واسبانيا :

هـ — سبيليا : — فى القرن التاسع هاجم النورمان Norman سواحل اسبانيا مثل لشبونه واشبيليه وغيرهما وتوالت هجماتهم حتى اخلوا سبيليا فى القرن الحادى عشر وحكموها الى القرن الثالث عشر

وقد كان بلاط الملك Roger II روجر الثانى فى بلرمو Palermo غاصاً بالمسلمين والنصارى على السواء ، وكانوا يعرفون العربية واليونانية. وفى هذا البلاط التقى العلماء المسلمون بالفرسان من النورمان والنبلاء من الفرنسيس والطليان، فتحكمت الآراء وتبودلت الافكار، حتى ان الملك نفسه كان يتكلم العربية و يجرى على عادة المسلمين فى حريمه ولباسه الشرقى. وانتقل هذا الأثر الى نساء بالرمو اللواتى تحجبن وقلدن اخواتهن المسلمات فى اللباس والتكلم .

على أن أهم عصور هذه الجزيرة هو عصر فردريك ملك سبيليا والمانيا فى القرن الثالث عشر الذى استصحب معه الى ايطاليا وفلسطين زمرة من المسلمين والعرب، حتى أنه كتب على قبره بالعربية،

اخذها المؤلف عن : 2 Brehire,

L' eglise et l'orient au moyen âge, p p, 20— 50, 89, 100, 354, 112 .

وقد اضطرب البابا وغير ملك من ملوك اوروبا لهذا الملك المسيحى المسالم وفردريك هذا هو مؤسس جامعة نابولى Naples سنة ١٢٢٤ وقد جمع فيها المؤلفات العربية وترجمت، كتب ارسطو وابن رشد وارسلت نسخها الى باريس و بولونيا Bologna . وقد ازداد شغف الملك فراسل علماء المسلمين فى عصره و بادلهم الرأى . (١)

و — اسبانيا : — خمسة أجيال تقضت من القرن الثامن الى القرن الثانى عشر ونصارى اسبانيا تحت تأثير العرب المسلمين. وفى القرن التاسع أخذ أهل قرطبة Cordova ينسجون على منوال المسلمين فاتخذوا الحريم وأكلوا المأكولات الشرقية ولبسوا الملابس العربية الاسلامية .

ولقد ازداد شغفهم بالشعر العربى والاقاصيص ، وانغمسوا كل الانغماس في فلسفة العرب ودين الاسلام (٢) وكل هذا الاختلاط يزداد على مر الايام . حتى أن أهل طليطلة المدعون بال Mozarabes استعملوا العربية فى كتاباتهم الرسمية الى أواخر القرن الثانى عشر .

---

(1) Amari, , III,3&2 , p p. 589: 888 - 890. نقله المؤلف عن

(2) Alvaro Indiculus Luminasus عن القرطي فى كتابه

واهميتهم ترجع إلى أسفارهم الى شمالى الاندلس فينقلون معارفهم معهم (١)

ولكي نذكر كل ما تركه العرب فى اسبانيا وأوروبا من أثر علينا ان نستعبد في أذهاننا تمدن العرب الباهر وتأخر أوروبا نصف البربرية Semi - barbarous (٢)

والى هذا نضيف أثر اليهود وأسرى الحروب وزيارات السفراء (٣).

ولما افتتح الاسبان الاندلس وقرضوا دولة العرب صار هؤلاء واسطة لنقل الثقافة بدلا من ال Mozarabes ففى القرن الثانى عشر أصبحت طليطلة مركزاً لنشر الثقافة الاسلامية فترجمت كتب أرسطو عن العربية مع شروح الكندى والفارابى وابن سينا والغزالى وابن رشد ثم ترجمت هذه الى اللاتينية

وفى عهد الفونس العاشر الملقب بالحكيم Alphonso X (The wise)

اسست المدارس فى مرسية Mersia واشبيليه Seville وفيها تعلم الطلاب النصارى واليهود والمسلمين على أساتذة من العرب . وقد اشتد الجدال الدينى كثيراً

ثم أسست مدرسة لاتينية عربية فى اشبيلية لدرس الطب

---

(1) Simonet, Hist. Mozarbes, pp. 216 - 219; 252

(2) Com, p. 343

(3) Ribera,Dix. , 46, Note 1 .

والعلوم ومعلموها كانوا من العرب المسلمين . .

انتهت أمثلتنا على اثبات الاحتكاك ما بين اوروباالنصرانية عامة واسبانيا خاصة — مع المسلمين العرب . . .

(٢) انتقال اعتقاد المسلمين بالحياة الأخرى الى اوروبا النصرانية عامة ودانتى خاصة : —

ا — لقد قلنا فيما تقدم ان الاستاذ Blschet فى كتابه

Source orientales de la Divine Comédie

كان أول من أشار الى اصل الكوميديا الاسلامى ولكنه عجز عن اثبات ذلك بالبرهان الحسى . ولكن الاستاذ آسين Asin برهن على أن الاقاصيص والخرافات التى كانت شائعة فى ايطاليا والمانيا وفرنسا واسكندنافياوارلندا — مثل رحلةالقديس Brandan وأحلام القديس بولس Visions of St -Paul والقديس Matrick — مستقاة من التقاليد الاسلامية . وأما كيف وصلت هذه الى أوروبا فبطريق الحجاج والحروب الصليبية والتجار والمبشرين والرحالين واسرى الحروب والعلماء والمدارس . . . الخ مما يضيق المقام عن شرحه . .

ولذلك يجب أن نقول إن أ كثرية الاقاصيص التى وجدت قبل تأليف الكوميديا وجدت بعد انصرام القرن العاشر . بينما التقاليد الاسلامية المختصة بالحياة الأخرى وما ألتصق بها من الاحاديث

النبوية وما زيد اليها من تفاصيل ليست قرآنية وجدت قبل هذا التاريخ . بل نحن على يقين من أن قصة المعراج وغيرها من التقاليد الاسلامية كانت شائعة فى الاندلس (١)

خذ على ذلك أمثلة : كتب القديس St Eulagius كتاب سماه Apologeticus Martyrum ذكر فيه مختصراً لحياة الرسول . كذلك فى كتابات الموزراب — سكان قرطبة — ذكر كثير للاحاديث النبوية . وأما Abbot Espereraindes فقد كتب حياة للنبى وشرح معجزاته .

ولقد وجد كتاب St. Elogius الآنف الذكر فى دير Leire فى Navarre ما يثبت ان القصة وصلت حتى الى شمالى اسبانيا . وفى سنة ١١٤٣ م كتب Robert of Reading الذى كان فى كلية المترجمين فى طليطلة — آيات من القرآن باللاتينية . حتى أن الفونس الحكيم نفسه أمر بترجمة القرآن فى القرن الثالث عشر وقد ترجمه احد رجال الدين المدعو Marco فى طليطلة . (٢) حتى أن (Archbishop Rodrigo, Jimenez de Rada of Teledo) ألف تاريخاً للعرب (Historia Arabum) لا يزال موجوداً للآن

---

(1) Com. p. 246 - 247.

(2) Com. P. 249.

كتبت فيه قصة المعراج ومعجزات الرسول .

أسر أحدهم وجيء به الى غرناطة و بعد أن خلص من الأسر صار أسقفاً (St Peter Paschal) والف كتابا اتمه

„ Impunacion de la seta de Mahomah „

وفي أثناء كتاباته كان يقتبس آيات من القرآن وأحاديث نبوية وخاصة عن صحيح مسلم، واقتبس أيضاً من قصة المعراج التى سماها هو Elmiregi وأوضح دليل على ذلك انه كتب قصة المعراج هذه بتمامها في الفصل الثامن من القسم الاول من كتابه هذا .

وقد أثبت الاستاذ Asin مشابهة ما نقل فى هذا الكتاب من الصراط والحساب والجنة والنار

لما كتبه الشاعر الفلورنسى ·

كل ما تقدم بيان لانتشار هذه التقاليد الاسلامية فى اسبانيا. ولكن كيف انتقلت الى ايطاليا ؟ ان الاتصال بايطاليا كان متين، ليس فقط عن طريق اسبانيا بل عن الطرق التى بينها تحت عنوان « الاتصال بالاسلام » ولكن يكفى هنا ان نقول انه بعد فتح اشبيلية جاءها نبلاء الطليان وتجارهم واحتلوا شارعاً فيها . وهذا St. Peter Paschal الذى عرف القصة، عاش فى روما نفسها ما بين ١٢٨٨ — ١٢٩٢ م .و بعد ذلك بتسع سنوات (اى فى ١٣٠١م) زاد دانتى الشاعر البابا Boniface VIII كسفير من فلورنسا .

ب : — ولقد كان دانتى تلميذا وصديقاً للمدعو Brunetto Latini الذى ألف Tesoretto Tesoro كتابان في الفكر الاوربى فى القرون الوسطى . وفي الاخير منهما Tesoro (المقدمة) نرى أن تقسيم الفلسفة منقول عن ابن سيناء (١) وفيه أيضاً حياة للرسول ومعجزاته. وهذاالرجل Latini (في سنة ١٢٦٠) ارسل سفيراً عن فلورنسا الى الفونس الحكيم في طليطلة حيث مدرسة الترجمة Toledan school of Translators والحقيقة أنه حال رجوعه من اسبانيا الف كتابيه المذكورين

٣— انجذاب دانتى نحو الثقافة الاسلامية : —

لقدبينا كيف ان دانتى عاش في وسطاسلامى في ثقافته، اسلامى فى تمدنه. وبقى ان نتبين فيما اذاكان هونفسه مجذوبا نحوهذه الثقافة ؟

اتفق العلماء الذين خصصوا أنفسهم لدرس دانتى على أنه كان متعطشاً للمعرفة وقال أحدهم Umberto Cosmo ان دانتى وعى معارف عصره، ومامعارف عصره فى الغالب الا اسلامية . فلا يعقل اذاً ان لا يقف دانتى على معالم الثقافة الاسلامية إذ كانت كل ما هنالك في عصره . ويعزى هذا التسيطر الذى حازته الثقافة الاسلامية

---

(1) Sindby, 86 - 88,
& Carra de Vaut, Avicennae; p. p. 177 -80

الى ظهور صلاح الدين على جيوش الفرنجة. فروجر بيكون يعزو تقهقر الحملات الصليبية الى جهلها بلغات الشرق السامية والعلوم التي كانت يانعة في الاسلام . ويشاطره الرأى مؤسس المذهب المدرسى Scholasticisim البرنس البرتوس مكنوس Albertus Magnus كما أن R. Lull حرض أتباعه على اقتباس طرق المسلمين في الوعظ والارشاد

في هذا الوسط عاش دانتى وهو كما ترى مسوق بدافع المعرفة من جهة، ودافع الرأى العام من الجهة الأخرى ، حتى ان بعضهم ذهب الى أنه كان له المام بالعربية أو العبرية. ويقول الاستاذ «أسين» ان هذا الميل لم يكن دينيا، فدانتى مسيحى عريق فى المسيحية ،وانما كان ميلا تهذيبا علميا .

(٤) — دانتى يقلد محى الدين بن العربى :

قال (نردين) ان فى وصف دانتى للحياة الأخرى وفى اتجاه افكاره نحو الروح العربية وخاصة ما كان له علاقة بابن العربى . وابن العربى هذا هو من اتباع المذهب الاشراقى Illuministic الذى أوجده شيخ ابن العربى الفيلسوف ابن مسرة الاندلسى القرطبى (١) وقد تسربت هذه المبادىء الى المذهب الاوغسطينى المدرسى Augustinian scholasticim فكان من رجالها اسكندر هال

---

(1) Divine Com. , P 263

Alexander Hales وروجر بيكون Rager Bacon وريموند لل

Raymond Lull

وقد بين الأستاذ أسين كيف ان معظم ما جاء به دانتى كان قد الفه قبله ابن العربى . وهذا الشبه لم يقف هنا بل هو شامل للصور والامثال والاصطلاحات حتى والاساليب الفنية . قد يتفق اثنان فى الفكر العام، واما أن يتفقا في الفكر وفى الصورة، فأمر لا تفسير له الا النقل أو التقليد :

فالله عند كليهما « نور » ولذلك فكل منهما يستعمل الانعكاس والشعاع والبروق والنورانية للتعبير عن مراده . « وتجلى » هذا النور موصوف اذا بنقل التشابيه والمجازات . كما أن مثل الدائرة ومركزها لاظهار علاقة الخلق من الخلق ومثل المرآة كعلاقة للحقير مع العظيم ، التى استعملها ابن العربى كثيراً ماتراها فى « الالعوبة الآلهية » (١)

لم يقف الامر عند هذا الحد بل لقد نسج دانتى على منوال سابقه العربى في خواص الارقام التى خصص لها ابن العربى الفصول الطوال في كتابه « الفتوحات المكية » . كما حاكاه في الاعتقاد بالتدجيل والتنجيم Astrology . حتى أن الشاعر الفلورنسى نقل

---

(1) Divine Com. , P . 265.

الاعتقاد بتفسير الاحلام تفسيراً صوفياعن فيلسوفنا العربي. ولبيان ذلك نسوق المثل الآتى : —

١ — رأى دانتى فى منامه شاباً فى ثياب بيضاء جالساً على مقربة منه يتنهد ويرمقه بنظره . فسأله الشاعر عن سبب حزنه فأجاب الشاب :

Ego tamquam centrum circuli; cui similie modo se habeut circumferentiae partes ;tie autem non sie.

فطلب الشاعر الى الشاب ان يفسر له ما قال فأجابه الشاب .

Non pimandor piu che uetile ti sia.

٢ — وظهور الله عند الصوفيين في هيأة شاب كثير وعادى فقد روى عن النبى انه رأى الله في المنام فى هيأة شاب جميل (١) وان ابن العربى رأى الله فى هيأة بشرية .(٢)

هذا مثل من أمثلة التشابه . ويتضح لمن قابل « ترجمان الاشواق » لابن العربى مع ما كتبه دانتى لا حظ اختلاط النثر بالشعر فى كلا الحالتين . وقد بين دانتى رغبته في شرح قصائد فى الحب كان قد نظمها و بين الاسباب التى حملته على الشرح كما فعل

(١) اللآلىء للسيوطى ج ١ ص ١٥—١٧
(٢) الفتوحات المكية لابن عربى ج ٢ ص ٤٢٩

ابن العربي حين عزم على شرح « ترجمان الاشواق »(١)

قال دانتي انه بعد موت محبوبته Beatrice بيوم ذهب الى مكان منفرد فصادفته فتاة جميلة هام بها ولم يجسر على البوح بحبه فنظمه قصائد وأشعاراً (Convito, ii 13' 16; iii 8, 12)

ولما ذهب ابن العربي الى مكة (١٢٠١ م) هام بابنة رجل تعرف به وأخذ ينظم قصائده في حبها .

وجملة القول ان اتصال اوروبا بالاسلام مكن الادباء والشعراء والعلماء من الاقتباس كما أن تقاليد أوروبا أيضاً اقتبست وتأثرت من تلك البيئة الاسلامية . وهكذا فقد اثبتنا « الاسبقية » ؛ اسبقية الآداب الاسلامية لغيرها في أوروبا وبالثاني دانتي و« المشابهة » بين هذه الآداب وما جاء به دانتي وجزمنا « بانتقال » هذه الافكار :. حلقة متصلة لا انقطاع فيها .

« واذن فنظرية أصل الالعوبة الاسلامي أمر لا يمكن جحده »(٢)

---

(١) ترجمة نيكلسون الى الانكليزية عام ١٩٢١ .
(٢) Divine Com. , P 276

١١ — الشيخ عبد الوهاب الشعرانى

لقد جربنا فيما عقدناه من الفصول المتقدمة ان نأخذ التصوف في أدواره كلها وان نبحث فى ابراز الشخصيات فى تلك العصور فذكرنا نتفا عن الزهاد والمتصوفين الاول ، ثم جئنا الى صوفية عهد الغزالى فصوفية الدراويش . وها نحن نتم حلقة في هذه السلسلة ببحث فى الشعرانى ، من الذين عاشوا فى القرن السادس عشر للميلاد .

وقبل أن نتقدم لجلاء ما غمض من حياته و بيان أثره فى تاريخ التصوف كممثل لعصره وما يظهر من كتاباته وخاصة فى أحوال العصر الاجتماعية والسياسية والدينية — قبل هذا نود أن نقرر ان حياته غامضة لا يعرف عنها الكثير (١) على أننا نعرف أن صنعته حائك اقمشة وأنه عاش في أوائل القرن السادس عشر لما اجتاحت عساكر الترك مصر وسوريا ، وأنه تعلم على أحد متصوفة مصر ودان بالطريقة الشاذلية وتوفى سنة ١٥٦٥ م وأن في مصر جامع يطلق عليه اسم الشعرانى .

نعم — فى زمن الشعرانى وتحت قيادة السلطان سليم العثمانى وفى سنة ١٥١٦ ـ ١٥١٧ دحرت جيوش العثمانيين الغورى فى مرج

---

(1) Mystics and saintstof Islam, C. Field, London (1910) — P. 173

دابق وتغلبت عليها وسارت الى مصر فقضت على سلطة المماليك في موقعة الريدانية المشهورة . وكان من نتيجة الفتح أن حلت الغطرسة العسكرية محل الفوضى الاقطاعية . ولم يحدث أى تغير فى وصفية المسلمين والاسلام فالاتراك كالعرب كانوا حماة الاسلام والذائدين عن حوضه .

الا ان سوء الادارة وبعد الشقة ما بين فقر الدولة والولاية المفتتحة — كشأن جميع اقطار الدولة العثمانية — جعل السلطان يعتمد على وال يكاد يكون مستقلا عنه . وهذا بدوره اعتمد على المتنفذين من العلماء فصار منهم اصحاب الوظائف وأهل النفوذ فقام المتصوفة — وهم يمثلون طبقات الشعب الواطية — يناوئون العلماء ويناصبونهم العداء .

وكان الخلاف بين الفريقين شديداً رغماً عن مساعى الغزالى فيما مضى للتوفيق بين الاسلام والتصوف. وذلك لأن وراء هذا النزاع نقطتان هامتان . —

١ — علماء الدين لا ينفكون عن الاعتقاد بأن القرآن والحديث هما أصل المعرفة الدينية

٢ — وعلماء الصوفية لا يبرحون يجادلون في ان أحياء الضمير والكشف والممارسة هى كل ما هناك من معرفة دينية

فالاولون قوم جعلوا النقل يهيمن على العقل والآخرون قوم فتحوا مجال الوحى والالهام والتبصر والتأمل والكشف . . فنقطة الخلاف إذن دقيقة تتناول الجوهر لا القشر . وقد عضدت الحكومة العلماء كما عضدهم الشعب كمسلمين،ووجدت الصوفيين نصيرها في عامة الناس وفقراءهم وفلاحيهم .

فى وسط هذه المعامع قام الشيخ عبد الوهاب .

حقا لقد كانت مصر مهداً للصوفية الاسلامية كما كانت موئلا للرهبنة النصرانية ،ففيها آوى زهاد النصارى الى الصحارى والكهوف وشواطئ الانهار ،ومنها قام ذو النون المصرى والشاعر الروحى عمر بن الفارض ،وها هى قد انتجت شخصية أخرى .

وللشعرانى طرق ومجاهدات شرحها فى « البحر المورود » الذى (كما قال الشعرانى نفسه) كان لظهوره في القاهرة ضجة واضطراباً وتشويشاً . وأضاف اليها مساوئ الهيئة الاسلامية فى عصره . وحمل على العلماء حملة شعواء فقال ما خلاصته « ها كم السادة العلماء . الواحد منهم عدة وظائف .هو واعظ في المسجد ،موظف في الحكومة، طبيب للعائلة — ولا يقوم باحدى هذه الوظائف خير قيام . لقد عزمنا نحن المتصوفة على أن نرفض الخدمة الحكومية !!

وفي أثناء بحثه يستشهد بالنصارى واليهود ليحفظ العلماء فيقول

ما معناه « إن منهم — النصارى واليهود — العلماء الحقيقيون . العلم اذا لم يكن مصحوباً بالشفقة والعطف كان وبالا لاسلاماً . ألا ترى أنهم يعطفون على رعاياهم ويواسون مرضاهم ويخففون آلام الفقراء ويجودون على الضعفاء ؟ » .

ولما رأى الحكومة تشد أزر العلماء لتتمكن من حكم الشعب ، ولأنه كان على عداء مستديم مع هؤلاء العلماء ، أعلن ، وربما كان فى اعلانه شيء من الصحة « لقد زال العلم الحقيقى بمجيء عام ١٥١٧ » والقد كان مخلصاً في قوله « العلم الحقيقى » الذى هو (على مذهبه طبعاً) الصوفى .

ورغماً عن نزعته هذه فقد أمر تلاميذه أن يحترموا السلطة الدنيوية وأن يرضخوا لقوانين الوالى وأن يدفعوا ماعليهم من الضرائب.

هذه نزعة جديدة فى التصوف لم من نألفها من ذى قبل . كانوا يكتفون بالابتعاد عن الدنيا وزخرفها والالتجاء الى الخلوة والانصراف عن أمور الدولة والاجتماع . أما هم الآن فقد اهتموا بهذه وهموا باصلاحها وشعروا بالحاجة الى ذلك .

فالصوفية إذن انتجت من اهتم باصلاح اجتماعى ازاء الدين أيضاً هاكم هذه الكلمة فى وصف حالة الفلاح المصرى التى يظهر

انها كانت فى اسوأ الحالات « كان الفلاح عند موته يترك شيئاً من الدراهم لأولاده ولكنه الآن لا يستطيع الى ذلك سبيلا . هو يبيع الحاصلات والبقرة والثور لتسديد ما عليه من الضرائب . واذا لم يتمكن من تسديد ما عليه سجن مع زوجته واولاده » فتأمل !

ونكرر هنا أنه ربما يكون شيئاً من الصحة في ذلك . على أن الشعرانى يبرهن على صحة ذلك دون قصد بقوله « لا نقتنى الحدائق ولا الممتلكات لأن ما يدفع عليها من الضرائب يفوق ثمنها وما تنتجه »

فالبيئة التى عاش فيها الشعرانى بيئة اضطراب وتشويش . ولسنا على يقين فيما اذا كان الشعرانى قد رسم خطة للاصلاح أو اكتفى بتعداد المساوىء . ولكننا على يقين من أنه جرب « وأول النجاح التجربة » .

كانت غايته فى كتاباته الانتقادية السعى الحثيث لارجاع الاسلام إلى جوهره الأصلى وتطهيره من الشوائب التى علقت به وخاصة من العلماء . وقد حرم تعداد الزوجات وقال « لا سعادة الا بامرأة واحدة »

وسعى الى جانب ذلك السعى المتواصل للتوفيق بين الفرق الاسلامية ، والظاهر انه لم يتوفق الى ما أراد .

وله فى مكتبة الجامعة الامريكية فى بيروت من المؤلفات :

(١) « الطبقات الكبرى » المسماة « بلواقح الانوار في طبقات الاخيار » [١] في جزئين . وفيه لخص المؤلف « طبقات جماعة من الاولياء الذين يقتدى بهم فى طريق الله عز وجل من الصحابة والتابعين الى آخر القرن التاسع و بعض العاشر » وأما غرضه من تأليفه « ففقه طريق القوم فى التصوف من آداب المقامات والاحوال [٢] »

و يشدد النكير على من زعم ان أهل التصوف قد رفضوا الشريعة الاسلامية كما زعم ابن الجوزى « في حق الغزالى بل فى حق الجنيد » بقوله « ولعمرى لقد طوى هؤلاء بساط الشريعة طيا فياليتهم لم يتصوفوا » .

وفى خاتمة هذا المؤلف (فى نهاية الجزء الثانى) نبذة صالحة فى مشائخه الذين ادركهم وخدمهم زمانا وتلقن عنهم العلوم .

(٢) « اليواقيت والجواهر » [٣] فى بيان عقائد الاكابر وهو شرح الفتوحات المكية لابن العربى وعلى هامشه مختصره أيضاً واسمه « الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ

---

١ طبع هذا الكتاب فى مصر سنة ١٢٩٩ هجرية
٢ اللواقح — ج ١ ص ٣
٣ المطبعة الازهرية بمصر (طبعة ثالثة) ١٣٢١ ه

الاكبر (١) » والكتاب جزآن .

اما ما حدا به الى تأليفه فقول الشيخ أبو طاهر المزنى الشاذلى له « إن ما فى كتب ابن العربى مما يخالف ظاهر الشريعة مدسوس عليه لأنه رجل كامل باجماع المحققين والكامل لا يصح فى حقه شطح عن ظاهر الكتاب والسنة والاجماع لأن الشارع أمنه على شريعته » .

والظاهر ان الرجل محقق يخشى الغلط فقد قال « ومن كان فى شك فى قول أضفته اليه — ابن العربى — وعجز عن فهمه وتأويله فلينظر اليه فى محله من الاصل . . . فربما يكون ذلك تحريفا منى »

وأما الكبريت الاحمر فكما قال الشعرانى « خاص فهمه بالعلماء الاكابر وليس لغيرهم منه الا الظاهر . قد اشتمل على علوم وأسرار ومعارف لا يكاد يخطر علمها على قلب الناظر فيه قبل رؤيتها فيه (٢) »

ثم قال ان علوم الشيخ محى الدين كلها « مبنية على الكشف

---

١ الكبريت الاحمر هو اكسير الذهب. والشيخ الاكبر هو محى الدين ابن العربى — تفسير الشعرانى :

ومعناه «أن مرتبة هذا الكتاب بالنسبة لغيره من كلام الصوفية كمرتبة اكسير الذهب بالنسبة لمطلق الذهب

٢ هامش ص ٢ من اللواقح ج ١

والتعريف مطهرة من الشك والتحريف » (١) ولذلك قام ينكر على الحساد ما أشاعوه .

(٣) الميزان فى جزأين (٢) وعلى هامشه « رحمة الأمة فى اختلاف الائمة لمحمد بن عبد الرحمن الدمشقى . وهو ميزان نفسية عالية المقدار » حاول المؤلف فيه أن ينحو نحواً به « يمكن الجمع بين الادلة المتغايرة فى الظاهر وبه أقوال جميع المجتهدين ومقلديهم من الاولين والآخرين الى يوم القيامة . »

ويزعم انه لم يسبقه الى ذلك سابق . ويزعم نفس الزعم أيضاً فى مقدمة الكتاب الآنف الذكر « اليواقيت والجواهر » ص ٢ وأنما يقولها بطريقة أخرى هكذا « حاولت المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر حسب طاقتى . . . ولم يسبقنى الى ذلك أحد »

وفى كتاب الميزان (مقدمة ص ٣) رأى ما يخالف ما قررناه آنفاً وهو عداؤه للعلماء بقوله : « وضعتها — أى الرسالة — باشارة أكابر العلماء من مشائخ الاسلام وأئمة العصر بعد ان عرضتها عليهم قبل إثباتها وذكرت لهم انى لا أحب ان أثبتها الا بعد أن ينظروا

---

(١) انظر الفتوحات المكية - الباب ٣٦٧ للاستزادة

(٢) طبعته الاولى فى مطبعة التقدم فى مصر ١٢٢١ هجرية

فيها فان قبلوها أبقيتها وان لم يقبلوها محوتها . فانى والحمد لله احب الوفاق واكره الخلاف لاسيما فى قواعد الدين »

نعم فى هذا مخالفة لما قررناه ولكننا لا نزال نذكر أنه سعى جهده للتوفيق بين الفرق الاسلامية وأنه مضطر بحكم هذه الغاية ان يضحى بكتاب أو كتب وهو يتسامح في الخلافات على العموم أو لا يعيرها اهتمامه على الاقل وانما يكره الخلاف في قواعد الدين

هذا ما توفقنا للوصول اليه عن الشعرانى ونأمل ان نكون قد نجحنا في اعطاء كل ذى حق حقه فهذه غايتنا من كل ما سلف

١٢ — فلسفة التصوف

قلنا وكررنا القول إن الصوفية ليست من الفرق الاسلامية المعهودة بنظام، المخصوصة بمعتقدات، لا يعتريها التغير ولا يتناولها التطور. وانما هي فلسفة نشأت فى الاسلام تختلف قواعدها ونظمها باختلاف جنسية المتصوف وعصره ومصره.

ولكي نوضح ما غمض من نظرياتهم الفلسفية وممارستهم العملية نبحث فى :

اولا : طريق الوصول الى الله

اجمع المتصوفة على نعت هذه الطريق « بسفر » أو « حج » ومن عزم على ذلك سمي « سالكا » يسير بمقامات (١) متعددة « للفناء فى الحق » . وتختلف المتصوفة فى وصف هذا « السفر » اختلافا بينا لما بيناه قبلا . ولكن الطوسى في « كتاب اللمع » ـ من أقدم المؤلفات الصوفية ـ يصفه وصفا مدققا جاعلا المقامات « سبع » كل واحدة نتيجة لما تقدمها : وهى مقام التوبة والورع والزهد

(١) هذه الكلمة هى ترجمة الكلمة الانجليزية Stages كما ترجمها نيكلسون

والفقر والصبر والتوكل والرضا (١)

و بعد المجاهدة يجوز الصوفي سائرا لمقامات تلك و يتوصل الى المعرفة Gnosis والى الحقيقة Truth فيصير «عارفا Gnostic» .

أول هذه المقامات التوبة وهي الشعور بالخطيئة والعزم الأكيد على الاقلاع عنها . واذا لم يستطع الصوفى الى ذلك سبيلا عليه أن يتوب المرة تلو المرة حتى يتوب الله عليه . يروى ان أحدهم كرر عملية التوبة سبعين مرة . و يضاف الى الشعور بالخطيئة والعزم على تركها عدم التفكير فيها اذ الشغل الشاغل هو الله تعالى . و بعد التوبة يلتحق « الطالب » بمرشد أو شيخ يطيعه طاعة عمياء . ويحتقر المتصوفة من يسير فى طريق الله دون مرشد فيكون مثله مثل حديقة لا يعتنى بها فلا تثمر ثمراً صالحاً

وثانى المقامات الورع : وفيها يخصص الطالب نفسه لخدمة بنى الانسان خلال السنة الاولى وعبادة الله والانصراف عن الدنيا فى السنة الثانية وصرف اللذات الشهوانية والعواطف الدنيوية بالتأمل بالله فى السنة الثالثة . وفى نهايتها يلبس « المرقعة »(٢) .

---

١ هناك قيدان بين المقامات والاحوال States فيتوصل للاولى بالجهود واما الثانية فشعور روحى لا حكم للانسان عليه . وفى الاحوال : التأمل والقرب والمحبة والخوف والرجاء والشوق والانس والطمأنينة والمشاهدة واليقين

٢ راجع مثالا على ذلك قصة الشبلى مع الجنيد فى كتاب الاستاذ نيكلسون The Mystics of Islam, London (1914) , pp, 34 - 39

ثم مقامات الزهد والفقر . وقد اشرت الى ذلك في بحثنا في حياة الزهاد ونضيف هنا أنهم لم يشترطوا الزهد فى الملذات المادية فقط بل والافتكار فيها : « قلب فارغ . ويد فارغة »

ويتلو هذا مقام الصبر وفيه يعذب «السالك» نفسه لانها عنصر الشر فيه والحاجز بينه وبين الاتصال بواجب الوجود . أو لم يقل النبي ـ صلعم « أعدى أعدائك نفسك التى بين جنبيك »

ويلى ذلك مقام التوكل والرضا وقوامه الابتعاد عن كل ارادة شخصية . وانما الانسان آلة فى يد الخالق يديرها كيف شاء وانى شاء . يحكى ان أحدهم وقع في الدجلة وهو لا يحسن السباحة. فهم آخر بمساعدته فأجاب أن لا حاجة به الى ذلك كما لا رغبة له فى الغرق فصاح الرجل ويحك كيف هذا ؟ فأجاب « وتوكل على الله. لتمكين مشيئة الله » وما ذلك الا لعدم اهتمامهم بمستقبلهم وانما جعلوا كل اهتمامهم في حالتهم الحاضرة .

وأما المقام الاخير فمقام الرضى وراحة النفس والسلام الروحى. وللوصول الى ذلك تعقد حلقات الذكر أو يمارسها الشخص على انفراد ويصحب الذكر الغناء والموسيقى والرقص . ويظل الصوفى يكرر « لا إله الا الله » أو لفظ « الله ! الله ! » الى أن يكل لسانه فيشعر انه انما ينطق بقلبه

هذا هو الصوفي قد لبس المرقعة وقد أضناه النصب وأنهكه الكد قد سار بخطى واسعة نحو مصدر النور القدسى الاسنى . وما تم بعد ان تسنم الذروة أن بهره ذلك النور فعاد وهو كليل الطرف مبهوتا ..

ثانيا — المذهب الاشراقى

جاء فى القرآن الكريم « الله نور السموات والارض . .. الخ» بيد أن هذا النور الآلهى أمر لا تدركه العين المجردة وانما يدرك بالقلب « رؤية بالقلب على حد تعبير الصوفيين » وقيل فى تعريف هذه الرؤية ما معناه « ادراك القلب لما هو مخبوء في العالم غير المرئى بواسطة نور اليقين » وهو النور (نور اليقين) منبثق من مصدر النور الازلى ولولاه لاستحالت معرفة الله .

سئل على ابن أبى طالب (رضى الله عنه) هل ترى الله ؟ فاجاب « وكيف نعبد من لا نرى ؟ » وهذه الرؤية كما أسلفنا راجعة الى ارادة الله ذلك

ولرجال الصوفية مقدرة عجيبة فى تفسير الآية « الله نور السموات والارض . . . الخ » فالمصباح الوارد فى الآية الكريمة هو قلب الصوفى المنبثق من النور الاسنى الذى يعينه على الاستنباط (الفراسة) ألم يقل الرسول « احذروا فراسة المؤمن فهو ينظر بنور من الله » . وهذا هو أساس اعتقادهم بالمكاشفة وعلم الغيب والوحى

وهم وان اعتقدوا أن محمدا خاتم النبيين والمرسلين وان الوحي تم بنزول القرآن ، فانهم يعتقدون ايضا أن محمداً هو أول المخلوقات Logos ويدعون الاتصال به للاستهداء والاستيحاء (١)

والقلب فى نظرهم اذا تطهر من أدران الخطيئة والشك انارت جوانبه اشعة اليقين وجعلته مرآة شفافة لا مساغ للشيطان اليها . فلا يشعر الصوفى عندها الا بالله ويعدم كل ما كان يربطه بالوجود من قبل . سئل أبايزيد عن عمره فقال« اربع سنوات» ـ وكيف كان ذلك ؟ ويجيب البسطامى (أبايزيد) عن ذلك بقوله «حجبت عن الله سبعين سنة ولم أره الا فى السنوات الاربع الأخيرة وعليه فالسبعون الأولى ليست من عمرى »

وهذا الشعور بالنور الازلى يزداد حتى يبلغ الحد الأعلى فيذهب عن الصوفى وعيه « ويتجوهر » Transubstantiate فى الذات الآلهية Divine Essence. وهذا مبنى على أن ضياع النفس البشرية معناه الوصول الى النفس الآلهية. ويتوصل الى ذلك بالحبور أو الوجد Ecstacy «وهى الاتحاد بالله». ومن الكلمات التي يستعملها الصوفي للدلالة على الحبور . الحبور الغناء. والسماع. والذوق. والشرب. والغيبة. والجذبة. والسكر. والحال (٢)

---

١ راجع رأى نيكلسون فى صحة هذه الاحاديث فى كتابه الآنف الذكر Mystics of Islam ص ٣٥

٢ هذه الكلمة هى ترجمة اللفظة الانكليزية Emotion كما ترجمها نيكلسون

و يضيق المقام عن ايراد ما يراد بكل كلمة من هذه وما يتبعها مما هو هو وارد فى كتب الصوفية . وانما نقتصر على ذكر الغناء والسماع .

١ — الغناء — وله كما أسلفنا عدة مظاهر :

(ا) تغير اخلاقى في الروح بانحلال الشهوات والرغائب . وهذا شديد الشبه بال « نرفانه» Nirvana البوذية وهومختص « بالنفس» الاخلاقى Moral self

(ب) انصراف الذهن عن كل الموجودات الى الافتكار بالله. وهو مختص « بالنفس » العقلية Intellectual self

(ج) انعدام كل تفكير بوعى . واعلى درجات الغناء هى ما لا يشعر فيها الشخص انه فى حالة الغناء ويسمونها « فناء الغناء »
Total Passing - away

وآخر درجاته انعدام النفس « بالبقاء » مع الله وهو اعلى انواع الحياة .

و يصحب الغناء فقدان الشعور . قال سارى السقطى (القرن الثالث للهجرة) انه لو ضرب من هو فى هذه الحال بسيف على وجهه لما شعر به . وكان ابو حمزة المتصوف فى بغدادفوافاه « الوجد» فما أفاق الا وهو فى وسط الصحراء .

٢ — السماع — ثم توصل المتصوفة الى أن الحبور قد يتوصل اليه تكلفا وذلك بالذكر والموسيقى والغناءوالرقص . وكتب الهجويرى

في « كشف المحجوب » تحت عنوان (السماع) اراءه وممارسته مع طائفة من أخبار المتصوفة الاول .

وقد كان واحدهم يغشى عليه لدن سماع « الهاتف السماوى » فى آية قرآنية ترتل أو شعر ينشد أو موسيقى تردد . ويقال إن كثيرين ماتوا وهم فى هذه الحالة . ولذلك اعتقدوا أن الله قد أوحى الى مخلوقاته كلها ان تسبحه بلسان الحال او بلسان المقال . فالانسان والطير والحيوان والشجر كلها تردد نشيداً عاما به تسبح الله نفسه . و يجد الباحث (على رأى الاستاذ نيكلسون) (١) فى هذه النظرية آراء افلاطون وفيثاغورس وخلاصتها أن الموسيقى تثير فى النفس ذكرى الاناشيد السماوية التى كانت تسمعها الروح — قبل نفيها فى هذا الجسد — يوم كانت متصلة مع الخالق (٢)

وسرعان ماصارت ممارسة السماع موضوع جدال ، فحرمها البعض وقال الآخرون بمشروعيتها . ووقف ذو النون المصرى متوسطا بين الفريقين فقال ان السماع ليس بجيد ولا بردىء ، وانما تتوقف قيمته على

(1) Mystics of Islam, P ; 64

٢ راجع مختصرا لرأى الشاعر المتصوف جلال الدين الرومى فى هذا الشأن فى E. H. Whinfield, Abridged translation of the Masnavi, p. 182

نتائجه . والموسيقى دافع سماوى يحدو بالمرء للسعى نحو الله : فمن أعارها سمعه وهو راغب فى الله كان له ما أراد . ومن أعارها سمعه وهو راغب فى الشهوات وقع فى الخطيئة .

ولقد كان الجدال فى الرقص مثل ما كان فى السماع . . .

ثالثا : مذهب المعرفة

المعرفة غير العلم هنا وهى كلمة gnosis التى استعملها اليونان، الثيوصوفيون Theosophists وهى معرفة الله رأسا عن طريق الوحى، تتوقف على إرادته وحده

وللانسان ثلاثة أعضاء بها يتوصل لمعرفة الله أولها القلب (للمعرفة) والروح (للمحبة) والسر (للتأمل) . ويضيق المقام عن البحث فيها كلها وانما نقتصر على القلب ونقول فيه كلمة مختصرة . رغماً عن اتصال القلب مع « القلب الجسمانى المعروف » فانه لا يتكون من دم ولحم . وانما هو خاص بالعقليات لقدرته على ادراك كنه الاشياء . واذا أضاءت جوانبه أنوار المعرفة والايمان كان مصدراً للوحى والالهام

وهو ميدان تتصارع فيه جيوش الله مع جيوش الشيطان . فان قدر للشر ان يقهر الخير صار الانسان اسفل من الحيوان . وان كان الامر عكس ما سبق صار الانسان ملائما أو يزيد .

وهنا نتساءل أين الطريق الى الله اذن ؟

أما (الله) فلايدرك عن طريق الحواس لانه غير محدود بمادة ولا يعرف عن طريق العقل لان العقل لايدرك كنهه ولاعن طريق المنطق ولا الفلسفة . . . وانما يتوصل اليه عن طريق الوحى والالهام والاشراق « فتش عن الله في قلبك فهناك عرشه ! » ومن عرف نفسه حق المعرفة عرف الله كذلك . اذ القلب مرآة عنها تنعكس الصفات الآلهية .

***

وقف الاستاذ العلامة نيكلسون على مخطوطة كتبها الصوفي (نفارى) المتوفى فيالنصف الثانى من القرن العاشر . ووقف كذلك على شرح لها بقلم عفيف الدين التلمسانى . وهذه المخطوطة تبحث في نظرية المعرفة . وقد قال الدرويش فيها إن كل سالك فى سبيل الله احد ثلاثة . —

١ — مصل يعبد الله رغبة فى الجنة

٢ — فيلسوف لا يصل الى الله أبد الدهر

٣ — « عارف » توصل الى المعرفة بالوجد

وهذا الاخير هو خير الناس . وهو لايعير اهتماماً كبيراً الى ما قد يحدث من التصادم بين « معرفته » والشريعة لان هذا التصادم

وقتى ظاهرى (١) ورجل المعرفة يتأمل فى صفات الله Attributes لا فى ذاته Essence . ورأس صفات الله هى « الوحدة » وهى كل ما فى نظرية المعرفة من شيء . . . الا أن هناك فرقا بين توحيد المسلم وتوحيد العارف . فالاول يقول « إن الله واحد فى ذاته وفي صفاته وفى أفعاله ولم يكن له كفوا أحد » والصوفى يقول « ان الله واحد وهو أساس كل الظواهر . وقد تجلى فى صور المخلوقات حينما أراد ان يعرف »

والانسان فى شرعهم أساس الكون وجوهره ومع أنه آخر مخلوق فانه موجود منذ الأزل بهيئة « انسان كامل » وهو محمد صلى الله عليه وسلم « نور الله » . وصاحب المعرفة كل الصاحب لا يستطيع أن يحل أحجبة الكون وخالقه قبل ان يحل تلك الاحجبة في نفسه لانه « صورة منسوخة عن الله » أو « عين يرى بها الله خلقه » Microcosm فاذا عرف حقيقة نفسه فكأنه عرف الله . وهذه المعرفة تتطلب الحب وهما عند التحقيق سواء

ولا فرق فى نظام المعرفة بين دين ودين . خذ مختصر ما قاله ابن العربى «لا تنصرف بكليتك عن كل الأديان الى دين واحد

(1) Mys. of Islam, p p, 72 - 73

فتكفر بكل ما جاءت به فتخسر كثيراً . فالله عام للجميع لا يختص بفرقة دون فرقة . ألم يقل جل جلاله (١) : اينما تولوا فثم وجه الله :

وهنا حق للصوفيين أن يعلنوا اتحادهم مع دعاة حرية الفكر في الاسلام . ولقد أعلنوا ذلك غير مرة ولكنهم لم يفعلوا ذلك تشيعاً أو تحزبا وهم المشهورون بالدعوة للاتحاد والوئام ولم يحبذوا يوما الانشقاق والخروج . روى عبد الله الانصارى أنه تعرف على ألفين من مشائخ الصوفية فما وجد فيهم غير اثنين من الشيعة :

بيد أنه يجب أن يظن من كل ما تقدم أن كل صوفى عارف دائن بالمعرفة

وقبل أن نختم هذا الفصل نود ان نتساءل : يرى الصوفى في هذا الكون صورة لله فكيف يعلل اذا وجود الشر ؟ أهو صورة لله أم ماذا ؟

أول مجيب عن هذا السؤال هو جلال الدين الرومى (فى المستق) . هو يعزو الشر — الى حد ما — الى الله ولكنه يتخلص من هذا بحجة هذه جملتها « ما يظهر لنا شراً هو فى الحقيقة خير عند الله لانه من « تجلى » صفاته وصفاته منزهة »

---

(١) القرآن الكريم — سورة البقرة آية ١٠٩

نعود ونتساءل ثانية لم خلق الله الشر ؟ ويجيب الشاعر عن هذا بقوله « وبضدها تتميز الاشياء » ! فوجود الشر ضروري لمعرفة الخير ولا شيء في الدنيا يطلق عليه « شر » مطلق . وأمّا اذا سألت الشاعر عن طريق الخلاص من هذا الشر أجابك « الحب ! الحب ! وما الحب في جوهره الا المعرفة Gnosis »

رابعا : نظرية الحب الآلهى .

واضح لكل من له المام قليل بالشعر الصوفي انه يتعذر فى اكثر الحالات على دارسها ان يميز بين الشعر الغزلى والشعر الصوفى . هل هذا قيل فى معشوقة من البشر أو منشودة من السماوات . حتى ان ابن العربى المشهور قد اضطر الى كتابة شرح لتوضيح الغرض من أشعاره ولازالة ما علق باذهان العامة من أنها كتبت تغزلا بمعشوقة آدمية .

وقد قيل إنهم اخترعوا هذا الضرب من الاسلوب المجازى حفظاً لاسرارهم وراء الالفاظ . وعدا عن ذلك فلا طريقة للتعبير عن شعورهم الا برموز من هذه الدنيا . قال ابن العربى « ليس فى مستطاع « أهل المعرفة Gnostics » ايصال شعورهم الى غيرهم . وغاية ما فى هذا المستطاع هو الرمز عن تلك الظواهر لأولئك الذين أخذوا في ممارستها » لهذا عمد بعضهم الى الخمر وآخرون الى الحب و . . .

الأمر الذى حدا بكثيرين من الاورو بيين غير الاخصائيين الى قذف الصوفية بالاقتصار على الملذات الدنيوية والشهوات البدنية .

ويعتقد ابن العربى ان لا دين خير من دين الحب والشوق الى الله . وهو جوهر كل الاديان كما يعتقد ان الاسلام هو دين المحبة لان محمداً كان « حبيب الله » (١) . قال شعراً :

لقد كنت فيما مضى انكر صاحبى اذا لم يأت دين الى دينه دان
وقد صار قلبى قابلا كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
و بيت نيران ومعبد طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحب انى توجهت ركائبه فالحب دينى و إيمانى

وفى شعرهم هذا شعور صادق ووحى دقيق فيه عواطف الروحى وشجاعة المستشهد وايمان الناسك وسلوى العاشق . قوامه التضحية وانكار الذات لا طمعاً فى ثواب ولارهبة من عقاب . قيل حكم على نورى ورقام مع غيرهم من المتصوفة بالموت لاتهامهم بالهرطقة . ولما وصل منفذ الحكم الى رقام قدم نورى نفسه بشجاعة فقيل « او تسابق غيرك الى الموت» ؟ فقال « دينى انكار الذات وحياتى اثمن شىء ومرادى أن أضحى بها فى سبيل الثوانى القليلة التى سأضيفها

١) راجع رأى نيكلسون فى أصل هذه النظرية المسيحى ص ١١١ من كتاب الآنف الذكر

الى حياة صاحبى »

وهذا الحب ليس بمقصور على العزة الآلهية بل والمخلوقات التى تتجلى صفات الله فيها . وفى كتاب « تذكرة الاولياء كثير من القصص عن عطفهم على الحيوان والطير حتى والحشرات . قيل ان أبا يزيد البسطامى اشترى وهو فى همذان طعاماً وضع بقاياه فى جيبه. ولما وصل الى مسقط رأسه الفى جماعة من النمل فى جيبه . فعاد ينهب مئات الاميال الى همذان لكي يرجع المخلوقات الصغيرة الى أوطانها

والحب فى جوهرة كالمعرفة هبة آلهية غير مكتسبة . ومن أحب الله فقد أحبه الله . قال البسطامى « أتصور أنى أحب الله و بعد التأمل أجد محبته لى سابقة لمحبتى له »

ومعناه فناء نفس الشخص في الله . أمر يتوصل اليه بالصلاة والشوق المحرق . وهو نور سماوى من توصل الى حقيقته فقد توصل الى الايمان المطلق .

قالت رابعة العدوية « آلهى — اذا كنت أعبدك رهبة من النار فأحرقنى بنار جهنم. واذا كنت أعبدك رغبة في الجنة فاحرمنيها. واما اذا كنت اعبدك من أجل محبتك فلا تحرمنى يا آلهى من جمالك الأزلى » .

والحب فى شرعهم غريزة آلهية فى النفس تنزع بها الى تفهم

حقيقتها والشوق الى الاتصال بخالقها . وقد شبهوا النفس فى هذا المنفى — الجسد — بحمامة نائحة فقدت أليفها، أو عود من القصب نزع من مغرسه فصار آلة موسيقية تستذرف الدمع مدرارا ، أو ثلج يذوب فيتصاعد الى السماء بخاراً ، أو عصفور فى قفص ، أو سمكة على دعص .

ومحبة النفس هذه وشوقها للاتصال بالله هى محبة الله نفسه وشوقه لاسترجاعها اليه وهكذا يحب الله نفسه بمحبة « النفس » . لأنه يتوق لاسترجاع كل ما هو آلهى سماوى . وهذه الفقرة الاخيرة منقولة عن جلال الدين الرومى باختصار

خامساً : الحال الموحدة The Unitive State

في أوائل القرن العاشر بعد المسيح أعدم حسين بن منصور الحلاج لاتهامه بالهرطقة . وقبل ان يفارق الحياة قال « أنا الحق » وكانت آيته التى طالما رددها .

ومعنى هذا أن طبيعة الانسان في جملتها آلهية وان الله قد خلق آدم على صورته لــكي يرى نفسه كما يرى الناظر نفسه فى مرآته

(والناسوت) فى شرعهم يؤلف طبيعتى الانسان الروحية والجسمانية . أما (اللاهوت) فلا يتحد مع تلك الطبيعة الا « بحلول»

الروح الآلهية فيها . (١)

الا أن هذه النظرية لم تلاق اقبالا كثيراً وشاعت بين أعوان الحلاج وطلابه . حتى ان المتصوفين اضطهدوا من قال منهم « بالحلول » كما اضطهدهم اهل السنة . على ان الاولين لم يتركوا الحلاج دون تبرئة ساحته هكذا : —

(١) ان الحلاج لم يعص الله ولكنه « افشى السر الذى اؤتمن عليه، والذى كان يجب ان يبقى للأخيار . ولهذا فعقابه بالموت مشروع

(٢) ان الحلاج قد تكلم ماتكلمه وهو فى حالة « الوجد » وخال نفسه متحداً مع الله وهو بالحقيقة متحد مع صفاته فقط .

(٣) ان الحلاج أراد التبشير بان لا فارق بين الله ومخلوقاته وان وحدته تشمل الوجود . فاذا فنيت صفة الشخص الظاهرية وجدت نفسه الحقيقية (الله) . فالذى نادى « أنا الحق » هو الله وليس الحلاج (٢)

ولما جاء محي الدين بن العربى قال ماخلاصته « يدرك الانسان

(1) M. Louis Massignon, kitab al - Tawasin (paris. 1913 pp .129 - 141

٢ راجع سورة طه من قوله (وهل أتاك حديث موسى الى .... لتجزى كل نفس بما تسعى

جزءاً قليلاً من الوجود الآلهى لقصور فى قواه العقلية. وليس فى مستطاعه ان يقول « أنا الحق » ولكن يجوز له أن يقول « أنا حق » فقط . والفرق بين القولين ظاهر . وقد كانت نظرية الحلول كما اسلفنا مرفوضة كما كانت نظرية الاتحاد . وقد انتقدهما السراج الطوسى فى كتاب اللمع [١] .

قال فى نقد نظرية الحلول « غلطت جماعة من البغداديين (المتصوفين طبعاً) في قولهم انهم عند فنائهم عن أوصافهم (أى صفاتهم) دخلوا فى أوصاف الحق (صفات الله) وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديهم ذلك الى « الحلول » أو الى مقالة النصارى فى المسيح عليه السلام . وقد زعم انه سمع عن بعض المتقدمين أو وجد فى كلامه انه قال فى معنى الفناء عن الاوصاف والدخول فى اوصاف الحق . فالمعنى الصحيح من ذلك أن الارادة للعبد وهي من عند الله عطية . ومعنى خروج العبد من أوصافه والدخول في أوصاف الحق خروجه من ارادته ودخوله في ارادة الحق . وبمعنى أن يعلم ان الارادات . . . . الى الله تعالى . وذلك منزل من منازل اهل التوحيد . . . .

---

(١) اللمع طبعة اوروبا — نيكلسون ص ٤٣٣

« وأما الذين غلطوا فى المعنى انما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم حتى ظنوا ان أوصاف الحق هي الحق وهذا كله كفر لأن الله تعالى لا يحل فى القلوب . ولكن يحل فى القلوب الايمان به والتوحيد له والتعظيم لذكره . . . »

وقد نقد نظرية « الاتحاد » بمثل هذا المنطق فلاحاجة للاعادة

أما الاعتقاد بالفناء كفناء جسدى وبالبقاء كوجود الله فى الانسان فغلط فاضح فى رأى الهجويرى . ويرى أن الفناء الحقيقى هو شعور بعدم تمام الفانى وعدم الرغبة فى استبقائه . أما الصفات الانسانية فيستحيل ان تصير آلهية والعكس بالعكس

ويعد كثيرون من المتصوفة الفناء فى حالة الوجد نهاية « سفرهم أو حجهم » فيصبح السالك هناك ولا علاقة تربطه بهذا العالم . لأن وحدة الله تشمله من جميع نواحيه .

وهذه هى حالة البقاء . والانسان فيها « انسان كامل » تخلص من نير التعدد ورضخ للوحدة . ولكي تتم هذه السفرة يرجع الانسان الكامل مع الله الى عالم الظواهر الذى جاء منه ويعلن هذه الوحدة وهناك على رأى عفيف الدين التلمسانى اربع سفرات

(١) تبتدىء الاولى بالمعرفة وتنتهى بالفناء

(٢) وأما الثانية فتبتدىء حينما يعقب البقاء الفناء

وهنا يسمى السالك حقاً « وليس الحق » . و بمتابعة السفر يصل الى درجة « القطب » اعلى المراتب الانسانية و يصير مركز العالم الروحى . وما المعرفة والفناء عنده سوى نهر من محيطه الخضم وله الحق فى ايصال من يريد الى الله . ولو لم يغلق باب النبوة بمجىء خاتم الانبياء والمرسلين لصح اطلاق لفظة (نبى) عليه . أما وقد أغلق ذلك الباب فوظيفته هادى النفوس وقائدها .

(٣) وفى السفرة الثالثة يوجه الانسان الكامل اهتمامه لمخلوقات الله فيرشد هذا عن طريق الدين وذلك عن طريق المعرفة وثالث عن طريق الفناء . . . الخ

(٤) وأما الرابعة فهى الموت . والى ذلك اشار النبى (صلعم) على رأى الصوفيين وهو على فراش الموت . فى هذا الدور يصبح الانسان وقد غمرته الصفات الربانية والأنوار الآلهية مرآة يطالع الله فيه نفسه لنفسه

وهذا موقف لا مجال للغة فى ميدانه . . . .

١٣ — صوى (١) الطريق

ها قد فرغنا من تتبع التصوف فى نشوئه وتطوره وقد وقفنا على نظرة اجمالية في مبادىء المتصوفة وفلسفتهم وعرفنا شيئاً عن اعلام رجالهم وعلمائهم وقرأنا بعض الشيء من منثورهم ومنظومهم . وحق علينا قبل أن نختم البحث فى « التصوف » أن نردفه بنظرية أجمالية .
ولبيان ذلك عمدنا الى أشخاص رأينا فيهم لفظ الاتصال بين دور ودور ومحور الانتقال من طور الى طور — وبحثنا بحثاً مختصراً فى حياة كل منهم وعقائده والفكرة العامة التى مثلها . وأول هؤلاء :

(١) الحسن البصرى : —

هو أبو سعيد الحسن بن أبى الحسن يسار البصرى (٢) — من سادات التابعين وكبرائهم جمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة وأبوه موسى زيد بن ثابت الأنصارى « من سبى ميسان » (٣) . وأمه خيرة مولاة ام سلمة زوج النبى « صلعم ».. وكانت أم سلمة

---

١ مفردها صوة وهى الحجر يوضع كالعلامة فى الطريق لبيان المسافة

٢ ابن خلكان ج ١ ص ١٦٠ طبع مصر سنة ١٢٧٥هـ

٣ صقع بالعراق . قال السمعانى باسفل البصرة قال الطبرى ان اسم ابيه حبيب وانه كان نصرانيا وقال الشعرانى انه نوبى

تعطيه ثديها تعلله به الى أن تجيء أمه

« ويقال أنه ولد على الرق » سنة ٢١ هـ . ٦٤٢ م في خلافة عمر بن الخطاب فى وادى القرى قرب المدينة . أما شهرته فكما قال دوزى Dozy معزوة الى طلابه الذين نشروا تعاليمه.

وكان وهو صغير من صناع الجواهر فذهب الى قونيا فى آسيا الصغرى . وحدث أن مات ابن حاكم تلك البلدة فذهب الملك مع وزرائه وعلماء بلدته وشيوخ بلاطه الى قبر الراحل الصغير يزورونه وذهب الحسن فى جملة من ذهب . تقدم العلماء وقالوا « ايها الراحل الصغير . آه لو افتديناك بعلمنا وخزائن حكمتنا » وتقدم الشيوخ وقالوا « آه ياابن السلطان لو افتديناك بصلواتنا ، . . . الخ وأخيراً تقدم السلطان نفسه وقال « آه يابنى — لاراد لقضاء الله — ولا سبيل الى افتدائك » . وعاد القوم من حيث أتوا . اثار المنظر من حسن احساساته الدينية فترك آسيا الصغرى وجاء للبصرة وتنسك

وانقطع اولا للتعليم والوعظ والدرس . وهناك من يعتقد انه كتب تفسيراً للقرآن (١) . كما شرح الاحاديث وكان الناس يكتفون بتكرارها

---

[1] Brockelmann, Gesch. Der Arab. Litteratur Leipzig 1901 - vol. I, P. 67

دون شرح (١) . قال أبو عمرو بن العلاء « ما رأيت افصح من الحسن البصرى ومن الحجاج بن يوسف الثقفى فقيل له فايهما كان أفصح قال « الحسن » وقد كان أولا من محبذى « حرية الادارة » ثم عادعنها (٢) وقصة واصل بن عطاء معه في أصل المعتزلة مشهورة وهو أول من وجه اهتمامه للتصوف باستعماله الفاظاً لم يستعملها اهل زمانه (قوت القلوب المكي ج ١ ص ١٥٠) وهو موجد المذهب الصوفى البصرى المدائنى بان المعرفة بالقلب هى خير طرق للايمان « قوت القلوب أيضاً ص ١٢٩ من نفس الجزء »

ولا برهان على أنه كان صوفيا كل الصوفي (٣) وانما كان زاهداً يدين بالخوف . قال لا يجوز إطلاق لفظة فقيه الا على من ترك الدنيا وتأهب للآخرة . وأن طريق الخلاص هو الزهد . كان الحسن مرة يخطب فى المسجد فدخل الحجاج بن يوسف فقيل ترى ما هو فاعل في حضرة الحجاج . وما أن أخذ الحجاج مقعده حتى راح الحسن يعظ دون ان يعيره اهتماما . ولما نزل عن المنبر صافحه الحجاج وقال لمن حوله « اذا وددتم معرفة من ميزه الله بينكم، فها كم هو : حسن البصرى »

---

١ لواقح الانوار للشعرانى ج ١ ص ٤٧ ١ سطر ٦ من الاسفل طبعة القاهرة ١٣١٠ ه

٢ ابن قتيبة طبعة اوروبا سنة ١٨٥٠ كتاب المعارف ص ٢٢٥

٣ راجع تذكرة الاولياء للعطار (لمحررها نيكلسون : طبعة أوروبا سنة ١٩٠٥ م ج ١ ص ٥٧ .

« ولما ولى عمر بن هبيرة الفزارى العراق وأضيفت اليه خراسان وذلك فى أيام يزيد بن عبد الملك استدعى الحسن البصرى ومحمد بن سيرين والشعبى (سنة ١٠٣ هـ) وقال لهم . إن يزيد خليفة الله استخلفه على عباده وأخذ عليهم الميثاق بطاعته وأخذ عهدنا بالسمع والطاعة وقد ولانى ما ترون فيكتب الى بالامر من أمره فاقلده ما تقلده من ذلك الامر فما ترون. فقال ابن سيرين والشعبى قولا فجا — تقية — فقال ابن هبيرة ما تقول ياحسن فقال — ياابن هبيرة خف الله فى يزيد ولا تخف يزيد فى الله . ان الله يمنعك من يزيد وان يزيد لا يمنعك من الله . . . . الخ (١) » فأجازهم بن هبيرة وأضعف الجائزة للحسن فقال الشعبى لابن سيرين « سفسفنا له فسفسف لنا »

سمع بعض الجيران بكاء ونحيباً فقاموا مذعورين « لم تبكي ياحسن ؟ » فقال أخشى ان اكون قد قلت ما لا يرضى الله أو سارت قدماى على أرض نجسة —

هذا ما نود أن نقرره وهو أن الحسن البصرى هو « الصوة » الأولى على طريق التصوف مرقوم عليها عامل « الخوف » لا الحب واذا سار الباحث في طريق المتصوفين وصل الى الصوة الثانية

---

(١) راجع بن خلكان ج ١ ص ١٦٠

« ٢ » رابعة العدوية : —

« هى أم الخير رابعة بنت اسماعيل العدوية البصرية مولاة آل عتيك كانت من اعيان عصرها واخبارها فى الصلاح والعبادة مشهورة (١) مات أبواها وهي صغيرة وحدثت مجاعة بالبصرة صارت رابعة بنتيجتها « أمة » وقد حمدها سيدها لكثرة صلواتها وسهرها الليل نخصصت حياتها للزهد .. وقد توفيت سنة ٧٥٢ م « وقبرها يزار وهو بظاهر بيت المقدس من شرقيه على رأس جبل يسمى الطور » . (٢)

سألها الحسن البصرى فيما اذا كانت تفكر فى الزواج فقالت ان هذا يتعلق بمن له « حرية الاختيار » أما أنا فملك لله ولا أملك نفسي لاهبها . فقال وكيف وصلت الى هذه الدرجة من النفوس ؟ قالت « بافناء النفس » . خذ مثلا . حبست نفسها مرة فى بيتها لا تبرحه سبعة أيام بلياليها وفي الليلة الثامنة خالت جسمها يناديها « الى متى أعذب بلا شفقة ! » وقد كانت على اتصال مع مشاهير عصرها من الحسن البصرى ومالك بن دينار وشقيق البلخى وسفيان الثورى . ولها معهم أحاديث ومحاورات شتى .

---

١ راجع ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٧

٢ فى زمن المؤلف (ابن خلكان) يقول ابن خلكان ان ابن الجوزى فى شذور العقود يقول انها توفيت سنة ٢٣٥ هـ وغيره انها توفت سنة ١٨٥ هـ

روى ابن الجوزى في كتابه « صفوة الصفوة » عن رابعة باسناد له متصل الى « عبدة » خادمة رابعة قال قالت عبدة « كانت رابعة تصلى الليل كله فاذا طلع الفجر هجعت فى مصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر الفجر فكنت اسمعها تقول (اذا وثبت من مرقدها وهى فزعة) «يا نفس لم تنامين والى كم تنامين . يوشك أن تنامى نومة لا تقومين فيها الا لصرفة يوم النشور » وكان هذا دأبها ودهرها حتى ماتت فطلبت من « عبدة » ان تكفنها « سجية من الشعر كانت تقوم فيها اذا هدأت العيون » ١

وقد ذكر القشيرى فى رسالته انها كانت تقول فى مناجاتها « الهى تحرق بالنار قلباً يحبك ؟ » فهتف بها مرة هاتف « وما كنا نفعل هذا فلا تظنين بنا ظن السوء » قال يوما عندها سفيان الثورى واحزناه ! فقالت لا تكذب بل قل واقلة حزناه . ولو كنت محزونا لم يتهيأ لك أن تتنفس

وهى ممثلة « الحب الآلهى » في دور الانتقال من عامل الخوف الى « عامل الحب » . قال الثورى لها ما حقيقة ايمانك ؟ قالت ما عبدته خوفا من ناره (الكاتب . كما فعل حسن البصرى

---

١ ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨

وأصحابه) ولا حبا لجنته (الـكاتب : كما كان يرجو الزهاد قبلها) فأكون كالاجير السوء بل عبدته حباً له وشوقا اليه . ثم قالت .

احبك حبين حب الهوى   وحبا لانك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى   فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له   فكشفك لى الحجب حتى أراكا
فلا الحمد فى ذا ولا ذاك لى   ولـكن لك الحمد فى ذا وذاكا(١)

قال الغزالى « ولعلها أرادت بحب الهوى حب الله لاحسانه اليها وأنعامه عليها بحظوظ العاجلة وبحبه لما هو أهل له الحب لجماله وجلاله الذى انكشف لها وهو أعلى الحبين وأقواها ولذة مطالعة جمال الربوبية هى التى عبر عنها رسول الله (صلعم) حيث قال حاكيا عن ربه تعالى — « اعددت لعبادى الصالحين مالا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر »

وقد روى لها فى « كتاب عوارف المعارف » لشهاب الدين السهروردى ما يأتى:

انى جعلتك فى الفؤاد محدثى   وأبحت جسمى من أراد جلوسى
فالجسم منى للجليس مؤانس   وحبيب قلبى فى الفؤاد أنيس

[١] احياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٧٩ (مصر سنة ١٢٠٣ ه)

و اذا سار الباحث مسافة أخرى وصل الى صوة ثالثة هى :

(٣) حسين بن منصور الحلاج : —

ولد فى بيضا (١) سنة ٨٥٨م . وترعرع فى واسط . ولما بلغ عمره ستة عشر سنة قصد التسترى فى خوزستان ثم الى البصرة فبغداد حيث تعلم على الجنيد المشهور . وزار مكة حوالى ٨٩٥ م . وبعدها نفر منه أستاذه لتعاليمه المتطرفة فقصد مكة للمرة الثانية وسافر للهند بحرا ومن ثم الى تركستان . واخيراً زار مكة للمرة الثالثة. وآب منها الى بغداد بعد ان مكث هناك سنتين . (٢) وهنا اعلن تعاليمه المتطرفة فزج فى السجن ثم نجا وحبس للمرة الاخيرة بعد ثلاث سنوات:

و يعتبر الآن من الأولياء العالمين . ولما جاء القرابى فسر قوله (أنا الحق) تفسيراً برأه فيه من تهمة الزندقة والكفر وذلك لأنه كان يحب الله فهو لذلك شهيد . اما عامة علماء القرن العاشر فيرون فى الحلاج ملحدا كافراً

وقد اعدم فى ذى القعدة سنة ٣٠٩ هـ — ٩٢٢ م . بعد ان انقلب عليه استاذه الجنيد وقال باستحقاقه الموت . يحكى انه بعد سجن الحلاج بمدة جاءه رسول من ابن عطاء يرجوه الرجوع عن

---

(١) من أعمال فارس الجنوبية فى ناحية شيراز

(2) Encyc. of Rel. and Eth., vol. v, pp. 480-2 [Nicholson]

قوله لكي ينجو فرفض كما رفض سقراط الهرب من السجن . فبكى ابن عطاء وقال «لقد ضاع الحلاج» (١)

وكتب فريد الدين العطاء في كتابه «تذكرة الأولياء» مختصراً لسيرته ولقبه بشهيد الحق . ومدحه جلال الدين الرومى وكثير من المتصوفين المتأخرين (٢)

واما سبب موته والحوادث التى سببت ذلك فهى كما يلى :—

ازداد طلابه وكثرت تعاليمه ومؤلفاته (منها الآن مخطوط فى المتحف البريطانى) وازداد نفوذه فصار العامة يعتقدون بمقدرته على احياء الموتى وكشف الاسرار ومكنونات القبر والظهور فى اكثر من مكان فى وقت واحد ... الخ

فخشى وزير الخليفة المقتدر عاقبة الامر فحبسه واتهمه بالكفر والانتماء الى القرامطة . سئل عن رأيه فى حالته الحاضرة فقال «لقد عصمنى الله عن ادعاء الالوهية أو النبوة «أنا رجل فان» . ولما لم يجد الوزير في قوله مايؤ اخذ عليه (وكان يخشى مغبة الأمر لما كان للحلاج من النفوذ حتى فى رجال الدولة وقواد الجيش) عمد الى تآليفه يفحصها وكانت مواد الأتهام ما يأتى :—

.1 Field, Myrstics and Saints of Islam, P. 78

2 Whinfield, abridged [translation of Manavi, P. 248

(١) مراسلاته السرية مع القرامطة اعداء الخلافة و الدولة .

(٢) اعتقاد طلابه بألوهيته

(٣) قوله «أنا الحق»

(٤) ان الحج ليس بغرض ديني عام

ولما سئل عن مصدر هذه الاعتقاد وخاصة آخرها قال «الحسن البصرى» فقال القاضي «تبالك من كافر تستحق الموت. لم يقل الحسن بهذا ؟!. ففرح الوزير وطلب اصدار القرار باعدامه فرفض القاضى لان ما قاله لم يكن الا من باب الغضب ولم يكن من القانون فى شيء اذلم تثبت إدانة الرجل . واخيرا اضطر الى لفظ كلمة الاعدام. فدافع الحلاج عن نفسه وقال بانه مسلم يعترف بالقرآن والاحاديث والائمة فلم يجده ذلك نفعاً

مثل بجسده ثم احرقت بقاياه وطرحت في مياه الدجلة. ولم يعتقد طلابه بموته وظلوا ينظرون رجوعه (١) . وقد تأسست باسمه فرقة من الدائنين بالحلول تدعى الحلاجية (٢)

وأما أثره فيتلخص فى هذه الكلمة . —

---

(١) راجع القرآن : سورة النساء آية ١٥٦ «وقولهما ناقتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وماقتلوه وماصلبوه ولكن شبه لهم . . الخ» . راجع كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي لترى ما يشبه هذا عن علي بن ابي طالب . .

(٢) الفرق الفرق بين الفرق مختصرة لمحرره فيليب حتي ص ١٦٠ سنة ١٩٢٤ فى مصر

١ — ادخال نظرية الحلول الى الصوفية وهى موجودة عند القرامطة (راجع الوقوف على تفاصيل اخرى : الفرق بين الفرق ص ١٦٠ وابو الفداج ٢ ص ٧٥) . وتظهر هذه النظرية بقوله « انا الحق » وهى ان الله «حال» فى جسده . وقد جاء الغزالى وفسرها وقال انها «اعلى مراتب التوحيد» .

٢ — ادخال نظرية الشمول وهو المهم ..

... ونستطيع هنا أن نقف . بيد أننا نود ان نجوز صوة أخرى ليست فوق الشمول ولكنها في صميمه بيد أنها مركبة تركيبا فلسفياً بجانب هذه النظرية . ويدفعنا كذلك الى الوصول اليها أن نمثلها من عنصر اجنبى وهو الفارسى وعلينا أن نمثل الفرس ولو مرة واحدة وهذه الصوة هى :—

(٤) جلال الدين الرومى :—

ولد جلال الدين فى بلخ سنة ١٢٠٧ م و توفي في قونيا فى آسيا الصغرى سنة ١٢٧٣ م وكان والده محمد بن حسين الخطيبى البكرى قد اضطر الى النزوح عن بلخ لخلاف وقع بينه وبين حاكمها علاء الدين محمد خوارزمشاه — و بعد ان سار الى بغداد فمكة (فملاطيه) على الفرات الاعلى دعاه الامير السلجوقى علاء الدين قيقوباد الى قونيا فذهب مع افراد عائلته .

أما جلال فقد درس في حلب والشام ثم عاد الى قونيا فذاع صيته . وأخيرا مل الحياة فأركن الى التصوف وصدقت نبوة العطار (فريد الدين) اذ قال لوالد جلال «سيكون لابنك هذا شأن» وقدم له كتابه المدعو «اسرارنامه» . خص جلال نفسه منذ البدء «للتأمل» وكان «مرشده» برهان الدين ترمذ أحد الطلاب الذين درسوا على أبيه

وكانت سنة ١٢٤٤ م بدء انتقال في حياة جلال فقدقدم فيها الى قونيا الصوفي الدرويش شمس الدين تبريز (١) الذى كان له تأثير عميق في نفس جلال الدين لأنه انقطع عن التدريس وانصرف عن زخرف الدنيا . فنقم طلابه على شمس الدين تبريز هذا وهموا بضربه ففر الى حيث لايدرى جلال الدين . ولكنه علم بعدئذ بمكان اقامته واقنعه بالرجوع فرجع ولكن اضطهاد الطلبة لم يتقف تياره ففر شمس الدين الى سوريا .

ويعتقد كثيرون أنه أوجد حلقات الرقص وأقام الذكر تخفيفا لألم فراق استاذه شمس الدين . وكان هذا بداية (المولوية) واخيرا عاد شمس الدين تبريز الى قونيا ومات فيها . وقد كتب الرومى في استاذه

---

١ كل ماسبق عن جلال الدين مقتبس باختصار عن (ا) نيكلسون في مقالته في Encyc. of Rel. and Eth مجلد ٧ ص ٤٧٤ . (ب) فيليد في كتابه my stics of Islam ص ٤٨ ومايتلوها

شعرا سماه « ديوانى شمسى تبريزى » وهو نشائد خالدة فيها تتمثل نظرية الشمول المتطرفة. ولا غرو فقد قال الاستاذ Ethé فى دائرة المعارف البريطانية إنه « اعظم كتاب الشمول فى كل الاعصار كما انه اعظم شاعر فارسى » . يحكى أن أحد وزراء شيراز طلب الى سعدى الشاعر الفارسى الذى عاش فى عصر الرومى ان يبعث اليه بأحسن قصيدة كتبت فى فارس فأرسل له بنشيد جلال الدين المعروف (بالديوان) .

واعظم آثاره الى جانب الطريقة المولوية — كتابه المسنفى . وقد حضه على كتابته تلميذه حسن حسام الدين لأنه رغب فى رؤية أفكار أستاذه مدونة فى كتاب خاص .

والمسنفى ديوان من الشعر فيه نحو من ٢٧٠٠٠ بيت من الشعر موضوعها « محبة الروح لله وتوقها للرجوع الى مصدرها » . وهو يقع فى ستة اجزاء كل جزء مستقل عن الآخر ليكون وحدة خاصة . وقد تركه جلال الدين دون ان يكمله لأنه مات سنة ١٢٧٣ عند انتهائه من الكتاب السادس .

وجلال الدين على العموم شمولى متطرف فى نظره . يعتقد ان هذه العوالم البادية لنا ماهى الا صورة لله تعالى . وان هذه الصور ليست حقيقية لأنها غير موجودة وأمّا الموجود الذى لا يفنى والحقيقة التى لا تبلى فالله وحده .

وكل ذرة في الوجود تظهر صفة من صفات الله . لان هذه الصفات كانت قد تجلت ثم حلت فى هذه الذرات بمقادير مختلفة . وهى كمرآة عنها تنعكس صفات الله . واما الانسان فهو الذى تظهر فيه تلك الصفات جميعها : فيه تجتمع عوامل النور والظلام والخير والشر ... ونظراً لهذه الطبيعة المزدوجة التى (أمن) الله الانسان عليها فالانسان مسؤل عن افعاله لأنه يستطيع الاختيار . (١) وذلك تفسير للآية الكريمة «انا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين ان يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان . إنه كان ظلوما جهولا »

وله اعتقاد جازم بالحب الالهى وتراه يكرر هذا الاعتقاد ونظيره فى أشعاره وقد قاده هذا الى الوصول الى نظرية خاصة به فى رسم الطريق تسير به الروح فى صعودها الى خالقها ومصدرها . وقد كنا بينا سابقاً ان المتصوفة يختلفون فى رسم هذا الطريق . .

انتهى

---

١) راجع القرآن : سورة الاحزاب الاية ٧٢ ه فى نهاية السورة .

مراجع البحث

تضم هذه القائمة جل ما فى هذا الكتاب من مراجع مرتبة ترتيباً أبجديا بحسب أسماء مؤلفيها . وهنالك كثير غير هذه المراجع ورد ذكره فى هوامش الصفحات أو فى صلب الكلام . وكنا نود لو كان بمقدورنا أن نفاضل بين هذه المراجع سواء منها الأصول أو المؤلفات الحديثة — الا أننا لسنا على استعداد للقيام بهذه المهمة الشاقة التى تتطلب درسا مطولا لكل مؤلف على حدته للتثبت من صدق رواية كاتبه واخلاصه ومقدار معرفته وما يجب أن نأخذ به من قوله أو نرفضه . وهذه خطوة أولية فى الدرس لم يمهدها أحد من المستشرقين الباحثين بعد . . أما الحكم فى المؤلفات الحديثة وكلها غربية فأقرب متناولا من ذلك . بيد أنه ليس من الهين على المنصف أن يخص مؤلفا بالسيادة على أقرانه دون أن يحتاط لهذا الحكم . فلقد كان الاستاذ برون مثلا عالماً له باع طويل فى درس التصوف وهذا الأب بلاسيوس يدهشنا بأبحاثه الدقيقة، وذاك مكدونالد ومر غوليوث واخوانهم الأعلام كل له شهرته وعلمه . على أنه يتراءى لنا أن الاستاذ نيكلسون هو شيخهم بلا منازع فقد صرف ربع

قرن وهو يمهد الطريق لطبع الاصول ودرسها وترجمتها التأليف كتاب في التصوف . وقد وضع فعلا مؤلفات عديدة ونشر مقالات مستفيضة في دوائر المعارف وأمهات المجلات كلها تبحث فى التصوف وما اليه اقتبسنا منها وانتفعنا بها . ولم يسبقه أحد من هؤلاء الاعلام الى هذا التوسع والانتاج . ولما أخذنا فى الاستعداد لتأليف هذا الكتاب تحققنا قيمة أبحاثه فأرسلنا لحضرته نستأذن في أن نهدى مؤلفنا له اليه فتفضل بالقبول وشجعنا على نشره .

ا — الاصول العربية

(١) ابن خلدون — عبد الرحمن
المقدمة طبع بيروت سنة ١٩٠٠ م

(٢) ابن خلكان — أحمد
وفيات الاعيان — جزآن — طبع مصر سنة ١٢٧٥ ﻫ

(٣) ابن العربى — محيي الدين
الفتوحات المكية — طبع مصر سنة ١٢٩٣ ﻫ

(٤) ابن هشام — ابو محمد عبد الملك
سيرة الرسول — جزآن — طبع مصر سنة ١٢٩٥ ﻫ

(٥) البغدادى —

مختصر الفرق بين الفرق — مطبوعة الدكتور فليب حتى
طبع مصر سنة ١٩٢٤ م

(٦) الجيلانى — عبد الكريم
الانسان الكامل — جزآن — طبع مصر سنة ١٢٩٣ ه

(٧) السراج الطوسى — ابو نصر عبد الله بن على
كتاب اللمع في التصوف — مطبوعة الاستاذ نيكلسون—
طبع ليدن سنة ١٩١٤ م

(٨) الشعرانى — عبد الوهاب
ا — الطبقات الكبرى — جزآن — طبع مصر سنة ١٢٩٩
ب — اليواقيت والجواهر (شرح الفتوحات المكية)
ح — الكبريت الاحمر (مختصر اليواقيت وعلى هامشها
كلاهما طبع مصر سنة ١٢١ه

(٩) غزالى — أبو حامد (حجة الاسلام)
أحياء علوم الدين — ٤ أجزاء — طبع مصر ١٣٠٢ ه

(١٠) القشيرى — ابو القاسم عبد الكريم بن هوازن
الرسالة القشيرية في عالم التصوف — طبع مصر سنة ١٣٣٠ ه

ب — المؤلفات الحديثة

(1) Asin, M.

Islam and the Divine Comedy, London, 1926.

(2) Brockelmann, C.

Geschichte der Arab. Litteratur, 2 vols. Leipzig, 1898 — 1901

(3) Browne, E. G.

Literary History of Persia, 2 vols. London, 1902

(4) Broyde, I.

Jewish Encyc. Vol. v P. 646 Art. Gazzali

(5) Field, C.

Mystics and Saints of Islam, London, 1910

(6) Macdonald, D. B.

a – Muslim Theol. New York, 1903

b — Encyc. Brit, vol. VIII Art. Dervish

(7) Margoliouth, D. S.

Encyc. of Rel. and Eth. vol. IV, art. Dervish

(8) Nicholson, R. A.

a — Lit. His. of the Arabs, London, 1923

b — Mystics of Islam, London, 1914

c — Studies in Islamic Mysticism, Cambridge 1921

d — Arts. in Encyc. Brit. Sufism, in Encyc. of Rel. and Eth. on „Sufis„ ' „Asceticism„ „Ibn al-Arabi„ and „Jalal-ud-Din ar-Rumi„ etc.

(9) O'Leary, De L.

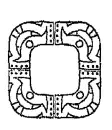
Arabic Thought and its Place in History, London 1922

(10) Thatcher' G. W

Encyc. Brit. vol. XI, art. Gazali.

فهرست

صفحة



اصلاح واعتذار

لم يستطع مؤلف هذا الكتاب أن يقف على تصاليح مسوداته كما كان يرغب فوقع فيه عدة أغلاط مطبعية كنا نود أن يكون خاليا منها . وهذه الاغلاط منها ما يتناول الكلمات ومنها ما يتناول الأرقام والاعلام وخصوصاً الافرنجية منها . وهذه القائمة لا تحتوى الا على بعض منها . فالمرجو من القراء أن يصلحوها قبل قراءة الكتاب

الخطأ	الصواب	صفحة
التواليف	التآليف	٣
كثير ن	كثيرون	٣
جـديدة	جديد	٤
التقدمة	المقدمة	٧
الاساتذة	الاستاذين	٧
بعد كلمة « فقط » ضع	أما رجال الصوفية	١٥
لا لزوم لنمره ٢ ، ٣		١٥
التصوف الاسلامى العربى	تحقيقات عامة	٢٠
بعد كلمة « البذل » ضع	والايثار	٢٠
الغرض	التعرض	٢٠

الخطأ	الصواب	صفحة
خمس	ست	٢١
نمرة (١)	لا لزوم لهـا	٢٢
سونس	سوفس	٢٣
نمرة (١)	لا لزوم لهـا	٣٠
فيلون	يتلون	٣١
حالي	حالّ	٣١
الثورية	الثوروية	٣٢
آية ٨٨٨	آية ٨٨	٣٢
البقاء	النقباء	٣٣
العناصر الفريبة	٢ — العناصر الغريبة	٣٥
Thaeolsgy of dristotoIe	Theolgy of aristotle	٣٨
self-anuihilatior etc....	Self-annihilation or Passing away	٤٠
المتفرقين وايضاحا لمناهى العـلوم النافعة	المقدمين وايضاح العلوم النافعة	١٥
للغدور	للقدور	٥٣
انه كانت تقوم	انه لم تقم	٥٣
نمرة (١)	لا لزوم لها	٥٣

الخطأ	الصواب	صفحة
الشهروردى	السهروردى	٥٥
العبارة	العبادة	٥٥
بلاحى	بلاحس	٥٨
الكبكاشية	البكطاشية	٥٨
من	إلا	٦٠
أما	انما	٦١
غمض	عرض	٦١
الفرع	النوع	٦١
علم	عالم	٦٤
الاشياء	الانبياء	٦٤
الرفق	الرتق	٦٤
اغننا	أنخنا	٦٧
ودلال	ودلائل	٦٧
الحكيم	الحلم	٦٨
يلحق	يلحقك	٦٩
وقدزعم يوسف وزليني الفارس	حتى زعموا	٧٣
وجلال الدين الرومى أنه	وأنه	٧٣
عمراً	عمر	٧٤

الخطأ	الصواب	صفحة
ذلك	والده	٧٤
الحملية	الجملة	٧٦
جدة	وحدة	٧٦
فالنشاية تتكرر بحلية	فالتشابيه تتكرر بحلة	٧٦
حملية	جملته	٧٦
صبحى	صحبى	٧٨
الانفاق	الاتقان	٨٤
وهى غيب	(وهى الذات) غيب	٨٦
حبوس	هيولى	٨٧
أباه وهو أباك	إياه وهو اياك	٨٨
يوضع	يوقع	٨٩
فأدبك	تأدبك	٩٠
الاشارة	الاشارات	٩١
بان	بات	٩٥
ملا عبد الرحمن الحاجى	ملا عبد الرحمن الجامى	١٠١
ولكن	وذلك	١٠٣
اطانة	كطاقة	١٠٥
ونجم	ويتمم	١٠٦

صفحة	الصواب	الخطأ
١٠٦	ابن العربى	النبى العربى
١٠٧	نحن الصفات	نحن الفرق
١١٠	Sunderlan d	Sinderland
١١٠	Raymond	Raynold
١١٠	Fr.A.nselmo deturmeda	Dr. Anselm etc...
١١١	Blochet	Blocht
١١٢	هكذا جهنم مهدت Limbo السبيل Inferno والصراط الى Purgatorio	الكتابة Enfe:no,Limdo
١١٣	Volga	Valga
١١٥	سيسيليا	سبيليا
١١٥	احتلوا	أخلوا
١١٧	Mozarabs	Mozarabes
١١٧	Murcia	Merzia
١١٧	Blochet	Blshet
١١٨	Sources	source
١١٨	Patrick	Matrick
١١٩	st. Eulogius	st. Eulaguis

الخطأ	الصواب	صفحة
Espereraindes	Esp eraindes	١١٩
البرنس البرتوس	البرتوس	١٢٢
نردين	Nardi نردى	١٢٢
وفى	مايوضح	١٢٢
من الخلق	من الخالق	١٢٣
similie	Simili	١٢٤
habent	Babent	١٢٤
tie	Tu	١٢٤
sie	Sic	١٢٤
Pimandor	dimandar	١٢٤
uetile	Utile	١٢٤
و يتضح لمن	ومن	١٢٤
ابراز الشخصيات	الشخصيات البارزة	١٢٦
وصفية	وضعية	١٢٧
فقر	مقر	١٢٧
ووجدت الصوفيين بغيرها	و وجدت الصوفية نصيرها	١٢٨
رأى ما يخالف ما	رأى يخالف ما	١٣٣
لتمـكين	لتكن	١٣٧

الخطأ	الصواب	صفحة
وما تمم	وما عتم	١٣٨
وهو النور	وهذا النور	١٣٨
وفى الـكلمات	وفى الوسائط	١٣٩
الفناء	الغناء	١٤٠
ملائما	ملاكا	١٤٢
أحجية	أحجية	١٤٤
يجب أن يظن	لا يجوز أن يظن	١٤٥
المستقى	المسنفى	١٤٥
لم يأت دين	لم يأت دينى	١٤٧
بنطرية	بنظرة	١٥٤
لفظ	نقط	١٥٤
موس	مولى	١٥٤
حرية الادارة	حرية الارادة	١٥٦
كعرفة	لصرخة	١٥٩
سجية	بجبة	١٥٩
كالأمير	كالأجير	١٦٠


Bibliotheca Alexandrina
03380135